LVMIERE ET VIE

La tentation

L. BEIRNAERT

Vraie et fausse tentation

A.-M. DUBARLE

La tentation dans le Jardin d'Eden

C. DUQUOC

La tentation du Christ

M.-F. BERROUARD

La tentation selon saint Augustin

M. CORVEZ

Le diable et le bon Dieu :
Qui est mon tentateur ?

53

SOMMAIRE

LVMIERE ET VIE

Tome X Juin - Août 1961 N° 53

La tentation

La structure de ce cahier de Lumière et Vie *est simple. Notre premier article vise à distinguer les vraies tentations de celles qui ne sont que des illusions. Après quoi, deux études sont consacrées à deux événements « exemplaires » : d'abord la tentation de nos premiers parents au Jardin d'Eden, ensuite celle du Christ dans le désert. Mais les chrétiens sont, eux aussi, tentés et c'est à saint Augustin que nous avons demandé une sorte de guide du combat contre le diable et ses séductions.*

Cependant une question demeure, inquiétante : qui est mon tentateur ? Un théologien essaie de départager, dans ce domaine délicat, « le diable et le bon Dieu ».

Tenant compte du fait que ce numéro paraît pendant l'été, qu'il sera donc pour beaucoup de nos abonnés une lecture de vacances, nous n'avons pas résisté... à la tentation d'aérer quelque peu les études exégétiques et théologiques qui constituent l'essentiel de ce cahier par la reproduction de quelques pages admirables du grand romancier russe Dostoïevski. Il nous a même semblé que la Légende du Grand Inquisiteur *— dont on trouvera plus loin quelques extraits — entrait si bien dans certaines des coordonnées de ce numéro que sa citation s'imposait. Aux lecteurs de nous dire si nous avons eu tort ou raison de succomber à cette tentation littéraire.*

Dans la chronique discographique on trouvera référence à quelques partitions de Jean-Sébastien Bach au centre desquelles se trouvent les thèmes de la tentation et du péché.

Un jour sans doute nous aurons à prolonger les réflexions amorcées dans ce cahier en proposant un ensemble d'études sur Satan et un autre sur la liberté du chrétien.



Nos lecteurs auront remarqué que, depuis notre dernier numéro, les exemplaires de Lumière et Vie *sont rognés. Nous sommes heureux de leur éviter dorénavant un travail quelque peu fastidieux de découpage et d'améliorer de la sorte la présentation de notre revue. Puisse cet effort nous attirer un certain nombre de nouveaux amis ! Nous remercions à l'avance tous ceux qui, profitant des rencontres estivales, se feront les propagandistes de* Lumière et Vie.

VRAIE ET FAUSSE TENTATION

Il existe une abondante littérature sur les illusions qui guettent le chrétien dans sa poursuite du bien. L'expérience du discernement des esprits, et les découvertes de la psychologie contemporaine sont largement utilisées pour mettre en évidence la fausseté de certains attraits qui portent des âmes vers des actes ou des engagements en soi louables, mais qui servent de masque ou de déguisement à d'autres objectifs. Une critique — au sens d'une mise en question — des attraits, pour en vérifier l'authenticité, est ainsi instaurée.

Il semble, au contraire, que le problème de l'illusion dans la tentation soit généralement délaissé. Non pas qu'il ait échappé aux spirituels et aux moralistes que certaines attirances vers des actes contraires à la morale et à la loi divine puissent revêtir un caractère irrésistible, et s'expliquer par la maladie ou la malformation mentale. Mais, tout en déchargeant le sujet de sa responsabilité, on continue à parler de « tentations » que l'on qualifiera d'« insurmontables ». Tout se passe comme si la seule question à poser au sujet des « tentations » est celle du discernement de l'aptitude à y résister. Ainsi n'y aurait-il pas lieu de parler de vérité ou de fausseté à leur endroit.

Quelles que soient les raisons historiques et psychologiques qui ont joué pour maintenir l'étude de la tentation hors du domaine de la vérité, il s'ensuit une conséquence importante. Logiquement, la tentation devrait être exclue de la liste des signes qui permettent de se faire une idée de la situation des sujets par rapport à la vérité. Or, la tentation est souvent pré-

sentée par l'Ecriture comme une épreuve dont le sens est de vérifier si l'homme marche bien dans la vérité selon la loi de Dieu, s'il tient au Seigneur par dessus tout. C'est une question qui appelle une réponse.

A situer la tentation au seul niveau de l'attirance, à la réduire à n'être qu'une force qui porte vers l'acte défendu, à confondre ainsi sous une dénomination commune des événements aussi différents que l'impulsion qui porte le kleptomane à voler dans les magasins et l'épreuve d'Adam et d'Eve, on méconnaît la nature de ce qui est en question. Pour que la tentation ait un sens, pour qu'elle existe comme telle dans l'expérience humaine, il faut, en effet, que le sujet soit au niveau de la question qu'elle pose, qu'il l'entende, et qu'il puisse y répondre par oui ou par non. Partout où ces conditions ne sont pas remplies, même si le terme de « tentation » est employé par le sujet, il y a fausseté et illusion, ce qui ne veut pas dire absence de sens, car pour n'être pas des « tentations » au sens véritable du terme, les attirances dites morbides vers l'acte défendu ou les fixations aux images obsédantes n'en ont pas moins une signification qui est à découvrir. L'importance d'une clarification des concepts pour la vie chrétienne n'est pas à démontrer. A être dégagée de ses contrefaçons et à ne plus être identifiée à la simple attirance éprouvée ou imaginée vers le défendu, la tentation prend, en effet, tout son sens pour l'existence chrétienne.

Le faux ne se déterminant que par rapport au vrai, commençons par rappeler brièvement la structure de la tentation véritable.



STRUCTURE DE LA TENTATION VRAIE

Il n'y a pas de tentation pour un sujet, là où il n'y a pas pour lui de loi, de commandement, interdisant certaines choses, certaines attitudes. Notons tout de suite que cette loi qui porte généralement sur des actes à faire ou à ne pas faire, peut aussi porter sur la cohérence du discours du sujet. Lorsque

les pharisiens « tentent » le Christ par des questions captieuses, c'est dans le dessein de le mettre en contradiction avec lui-même, de pouvoir opposer au dire qu'ils essaient d'induire un autre dire. Il s'agit ici d'être fidèle ou infidèle à cette parole de vérité qui engage celui qui la profère. Ainsi la tentation implique-t-elle tout le champ de la loi qui articule la vérité à tenir en parole et en acte. Ce qu'il ne faut pas faire, en définitive, c'est de ne pas tenir. « Tu as mangé de l'arbre *dont je t'avais défendu* de manger », dit Dieu à Adam, signifiant par là que la faute de celui-ci consistait à ne pas s'être tenu à sa parole.

Mais la parole impliquée par la tentation ne s'épuise pas dans l'intimation présente. Elle articule aussi ce qui arrivera si le sujet ne s'en tient pas à elle. « Du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, dit Dieu, vous n'en mangerez pas, vous n'y toucherez pas, *sous peine de mort* ». Ainsi le sujet est-il prévenu : ne pas obéir, c'est perdre la vie. Une sanction qui contredit l'aspiration fondamentale de l'homme est ainsi évoquée, mais parce qu'elle est seulement évoquée, le sujet ne peut que s'y attendre au dire de l'Autre. Par là va pouvoir s'introduire chez l'homme le processus de mensonge inhérent à la tentation.

Il n'est pas possible, en effet, de mettre en doute la vérité de la défense portée. Celle-ci est présente dès qu'elle s'articule et qu'elle est entendue. Mais il est possible de mettre en doute l'affirmation de la sanction. Cette dernière qui ne fait pas encore l'objet d'une reconnaissance personnelle par le sujet existe tout entière dans la parole de l'Autre. C'est Dieu qui dit : « Vous mourrez ». L'adhésion à une parole de ce type ne fait pas question chez le jeune enfant qui croit, comme l'on s'exprime généralement, ce que lui disent ses parents. Son discours est encore le discours des autres. A la lettre il n'est pas encore né à la parole propre, il ne parle pas en son propre nom. La situation de l'homme au moment où va naître la tentation est analogue à celle de l'enfant. Dieu porte la défense et évoque la sanction. Pour que la tentation se constitue il faut

que la parole de l'Autre soit mise en doute là, précisément, où elle porte sur le futur. Il faut donc que cette parole soit affirmée comme mensongère. « Pas du tout, vous ne mourrez pas ! Mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux, qui connaissent le bien et le mal ».

Le mensonge inhérent à la tentation va donc à poser que l'Autre dit quelque chose qui contredit ce qu'il sait. En niant la sanction, il affirme du même coup la parole de l'Autre comme mensongère.

Nous n'avons pas, dans cet article, à réfléchir plus avant sur les origines du discours qui, en brisant l'adhésion spontanée à la parole de l'Autre, inaugure la tentation. Discours du « père du mensonge », discours de « la chair » ? Qui parle ici ? Remarquons simplement que, pour notre propos, cette analyse de la tentation biblique nous permet de situer la tentation dans le registre de la vérité et de la fausseté. C'est par le mensonge que le sujet est éveillé au désir du fruit défendu et non l'inverse. Après qu'il eût été articulé, « la femme vit que l'arbre était bon à manger et séduisant à voir, et qu'il était, cet arbre, désirable pour acquérir l'entendement ».

Il ne s'agit pas pour nous d'éliminer de la tentation son aspect dynamique qui fait que quand on en parle, on évoque une « force », un « attrait » qui porte vers l'acte défendu, mais de mettre en évidence que la seule existence d'une impulsion vers l'accomplissement du défendu ne suffit pas à constituer une tentation. Le seul attrait qui mérite ce nom est celui qui est précédé et enveloppé par le processus mensonger dont nous avons montré les moments.

Il en découle deux conséquences importantes. La première regarde la signification de la tentation. Celle-ci, loin d'être en tous les cas un mal dont l'absence serait un bien, constitue pour l'homme une étape dans le cheminement vers l'adhésion personnelle à la parole de Dieu. Le sujet qui est passé par la tentation, n'est plus ce qu'il était avant. Antérieurement au

mensonge, disions-nous, le sujet est aliéné dans le discours de l'Autre. Echo, reflet, il ne parle pas en son propre nom, et ne prend pas encore à son propre compte l'affirmation qu'il articule. Connaître et proférer la parole divine, ce n'est pas encore la reconnaître comme parole qui engage. L'intervention du mensonge, en même temps qu'elle éveille le désir, amène le sujet à se poser comme celui qui va se tenir à la parole de Dieu ou au contraire se laisser circonvenir par la parole captieuse. De toute façon le voilà confronté avec l'exigence de s'engager lui-même dans la parole de l'Autre : « Dieu dit... et *je le tiens pour vrai* ».

Cette remarque n'épuise sans doute pas tout le sens de l'épreuve que constitue la tentation, mais elle permet de montrer comment celle-ci joue au niveau de l'adhésion à la Vérité. En ouvrant le sujet à la dimension du mensonge, elle l'ouvre du même coup à celle de la vérité à reconnaître. Le sujet qui a traversé la tentation est le sujet en vérité, celui qui fait sienne la parole divine, et qui témoigne pour elle, face au mensonge.

La seconde conséquence de nos propos, c'est qu'ils vont nous permettre de discriminer la tentation vraie et la tentation fausse, à partir d'une analyse de leurs structures.

STRUCTURE DE LA FAUSSE TENTATION

Si l'on doit tenir pour vraie tentation celle-là seule qui s'origine dans le mensonge, et pose la question de la vérité de la parole divine, il s'ensuit que là où fait défaut ce processus on ne peut parler de tentation.

Le langage tenu par les sujets et l'objet même de leur attirance contribuent souvent à l'illusion. De quoi font-ils état ? Ils se sentent obsédés d'images impures ou d'envies de faire du mal à autrui. Ils sentent qu'ils sont portés à blasphémer dans les moments les plus sacrés de leur existence. Ils

disent craindre à ce point d'user des couteaux pour blesser autrui, qu'ils évitent par tous les moyens leur simple vue. Ils se sentent, à de certains moments, envahis par un scénario qui se traduit en actes contraires à la loi morale, etc. Ils se croient plus ou moins intensément coupables de ces images, de ces pensées, de ces attirances, et les situent dans le registre de la tentation. Ne s'agit-il pas là d'impulsions vers le défendu ?

Certes, c'est bien ainsi que les choses sont présentées. Mais un premier trait saute aux yeux de qui écoute et suit de tels sujets ; leurs impulsions, leurs fixations aux images qui les assiègent diffèrent des désirs normaux. L'objet de ceux-ci est toujours perçu comme bon et séduisant en quelque façon. Et sa possession apparaît au sujet comme se situant dans la ligne d'un accomplissement. En bref le désir s'oriente vers une promesse fallacieuse peut-être, mais en tout cas liée aux aspirations du moi. Tel n'est pas le cas des impulsions et des fixations dont nous parlons. L'homme les subit, il n'y met pas cette complicité qui fait partie des désirs. Dans ceux-ci il se reconnaît toujours plus ou moins, dans les premières, il ne se retrouve pas. D'où son impression d'être le jouet ou la victime d'une force étrange, voire étrangère.

Cette différence sensible dans le phénomène a sa source dans la relation que le sujet en question soutient avec la parole captieuse. Si, dans un secteur de son existence, et par rapport à certains actes défendus, il a le sentiment de subir une poussée, c'est qu'en ce point il n'entend rien du discours mensonger, car s'il en entendait quelque chose, il s'éveillerait à cette complicité qui lui ferait reconnaître son propre désir. Le « père du mensonge » ne dit pas autre chose que ceci : La sanction ne vous atteindra pas, et Dieu sait bien que quand vous commettrez l'acte qu'il défend, vous deviendrez comme des dieux. Il affirme par conséquent un lien entre l'action défendue et un éveil du sujet comme tel à quelque chose qui le rend semblable à l'Autre. Ce lien, il le situe dans le savoir de l'Autre. Là gît la ruse suprême car en évoquant une duplicité chez l'Autre même, elle présente sa parole proférée

comme contredite par une autre parole qu'il tait. Ainsi le mensonge articule-t-il en clair une parole refusée par Dieu lui-même. On comprend par là comment le sujet qui l'entend peut la reprendre à son compte. Seule, en effet, l'évocation d'une autre parole de celui dont la parole proférée était jusque-là toute la parole, peut l'introduire à la parole propre, dans la mesure où il faut bien que cette parole soit déjà là pour que le sujet puisse la prendre à son compte, et l'articuler en son nom. Si le mensonge vient d'ailleurs il ne peut exister pour le sujet qu'en se présentant comme parole refusée par Dieu.

Qu'il porte en définitive sur l'accès à l'être et à la connaissance, c'est la condition même pour que l'homme l'entende et en soit complice. Seul en effet l'appétit d'être et de connaître est assez fondamental pour que le sujet s'y reconnaisse immédiatement, et s'éveille au désir du fruit défendu.

On comprend alors que l'absence de véritables désirs mauvais chez les sujets dont nous parlons implique nécessairement qu'ils n'entendent rien du mensonge, ou plutôt qu'ils n'en veulent ou n'en peuvent rien entendre dans la situation où ils s'éprouvent comme déterminés. Car toute l'expérience psychanalytique montre que la parole mensongère s'est présentée à eux dans le passé, et qu'ils l'ont refoulée ou déplacée, c'est-à-dire qu'elle est devenue pour eux un discours inconscient, une parole aliénée. Comment pourraient-ils dès lors se retrouver dans des impulsions ou des fixations obsédantes qui ne font que traduire la perte de leur désir, en même temps que leur surdité à la promesse fallacieuse, inhérente à tout désir ?

Mais en ne voulant rien entendre du mensonge, ils manquent en même temps la reconnaissance corrélative de la vérité. La défense est toujours là, qui se pose comme un impératif catégorique. L'affirmation de la sanction les pénètre de part en part au point que la simple pensée, la seule évocation mentale de l'acte défendu soulève leur culpabilité. Mais ils sont incapables de cette mise en question de la parole de l'Autre qui leur ouvrirait à la fois l'accès au désir, et la possibilité de la reconnaissance de la Vérité comme telle. La parole

de l'Autre les tient, comme des objets, mais ils ne s'y tiennent pas comme des sujets. Le résultat c'est que sur le point précis de leurs impulsions et de leurs obsessions ils n'ont pas accédé au niveau où se pose la question de la fausseté et de la vérité, et donc de la tentation et de la victoire sur elle.

Qu'est-il arrivé ? D'où vient cette défaillance fondamentale ? Entendre le mensonge, se constituer comme sujet désirant, c'est être mis en demeure de choisir, c'est risquer la mort. Tout se passe comme si devant la perspective de reprendre à son compte la parole mensongère sur des points et à des moments précis de son existence, et donc d'assumer ses désirs, et d'entrer de ce fait dans l'existence morale où se pose par rapport au commandement la question de la désobéissance ou de l'obéisssance, le sujet se dérobait, et qu'il aimait mieux ne rien savoir du désir, que de risquer la sanction. Ainsi tente-t-il de tuer son désir en le privant de toute voix, et de faire le mort pour éviter la mort. Mais il ne peut plus revenir à la situation d'Adam avant la parole du serpent. Celle-ci s'est présentée à lui à divers tournants de son existence. S'il a manqué à l'articuler et à s'y reconnaître, elle n'en subsiste pas moins comme refoulée, et détachée du sujet qui devait la prendre à son compte. Désormais, et dans la mesure où il est le jouet de ses impulsions ou l'assiégé de ses obsessions, il n'est pas tenté, mais hanté par des fantômes de tentation. Que si l'on veut l'aider à retrouver l'accès à la tentation véritable en même temps qu'à son désir, il ne reste qu'à l'aider à dire ce non-dit dont il est la proie.

NOS TENTATIONS QUOTIDIENNES

Pour distinguer la tentation vraie de la tentation fausse, nous les avons envisagées l'une et l'autre dans leur pureté. Mais il est bien sûr que dans nos vies et pour chacun d'entre nous, ce que nous appelons la tentation est souvent un mixte, c'est-à-dire à la fois impulsion subie et désir. Ainsi la tentation véritable est-elle renforcée par le désir méconnu, et ce dernier lié au désir reconnu. Dans la séduction de l'acte défendu qui dira avec précision ce qui vient de la complicité du sujet qui

salue la promesse fallacieuse de son accomplissement, et ce qui monte de sa défaillance à reconnaître où est son désir ? Ainsi l'objet qui l'attire est-il doublement trompeur, en lui faisant miroiter l'atteinte de son être contre la volonté divine, et en servant d'alibi à l'objet du désir.

Mais l'existence souvent vraisemblable de ce que l'on appelle généralement des motivations inconscientes dans nos tentations quotidiennes ne nous dispense pas de les reconnaître pour ce qu'elles sont aussi, à savoir des désirs qui sont nôtres et qui nous portent à nous opposer à la loi divine. D'où la prudence pour ne pas nous exposer aux tentations, et l'acceptation du combat spirituel.

Néanmoins il faut reconnaître que l'existence de tentations vraies est signe de maturité pour un chrétien. Elles manifestent que l'on a accédé à ce point où il est question en vérité de Dieu et de Satan, de fidélité ou d'infidélité à la Parole. Il ne faut pas confondre en effet l'adhérence passive à la Loi, et la préférence qu'on lui accorde. Ce n'est pas la seule absence de tentation qui fait la vertu achevée, mais bien *cette* absence qui est le fruit du combat et qui manifeste l'entière information des désirs par l'amour.

Parce qu'elles portent au mal, les tentations sont à fuir, et nous demandons d'en être délivrés. Parce qu'elles sont l'épreuve même de notre engagement dans la Parole, elles nous permettent d'être trouvés « dignes de Dieu ».

Deus tentat eos et invenit illos dignos se (*Sag.*, 3, 5)

Dieu les a soumis à l'épreuve
et les a trouvés dignes de lui.

Louis Beirnaert, s. j.

La tentation et la chute

Le serpent était le plus rusé de tous les animaux des champs que Yahvé Dieu avait faits. Il dit à la femme : « Alors, Dieu a dit : Vous ne mangerez pas de tous les arbres du jardin ? » La femme répondit au serpent : « Nous pouvons manger du fruit des arbres du jardin. Mais du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : Vous n'en mangerez pas, vous n'y toucherez pas, sous peine de mort ». Le serpent répliqua à la femme : « Pas du tout ! Vous ne mourrez pas ! Mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux, qui connaissent le bien et le mal ». La femme vit que l'arbre était bon à manger et séduisant à voir, et qu'il était, cet arbre, désirable pour acquérir l'entendement. Elle prit de son fruit et mangea. Elle en donna aussi à son mari, qui était avec elle, et il mangea. Alors leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils connurent qu'ils étaient nus ; ils cousirent des feuilles de figuier et se firent des pagnes.

Ils entendirent le pas de Yahvé Dieu qui se promenait dans le jardin à la brise du jour, et l'homme et sa femme se cachèrent devant Yahvé Dieu parmi les arbres du jardin. Yahvé Dieu appela l'homme : « Où es-tu ? » dit-il. « J'ai entendu ton pas dans le jardin, répondit l'homme ; j'ai eu peur parce que je suis nu et je me suis caché ». Il reprit : « Et qui t'a appris que tu étais nu ? Tu as donc mangé de l'arbre dont je t'avais défendu de manger ! » L'homme répondit : « C'est la femme que tu as mise auprès de moi qui m'a donné de l'arbre et j'ai mangé ! » Yahvé Dieu dit à la femme : « Qu'as-tu fait là ? » Et la femme répondit : « C'est le serpent qui m'a séduite et j'ai mangé ».

Livre de la Genèse, *3, 1-13.*

LA TENTATION DANS LE JARDIN D'ÉDEN

Genèse, 3, 1-6

« Le souvenir du fruit défendu est ce qu'il y a de plus ancien dans la mémoire de chacun de nous comme dans celle de l'humanité », écrit le philosophe H. Bergson[1]. La *Genèse*, le livre des origines, aussitôt après avoir raconté la création du ciel et de la terre, puis celle de l'homme et de la femme, décrit la tentation à laquelle fut soumis le couple nouvellement formé ; de même l'Evangile raconte presque dès le début la tentation à laquelle fut soumis le Sauveur. Mais d'un côté la chute, de l'autre la mise en fuite du tentateur constituent le début de destins bien différents.

Dans le tableau de la *Genèse* se résument de manière typique les traits permanents de la tentation. De nombreux commentateurs le notent. Saint Thomas d'Aquin estime normal que le premier péché soit proportionné à tous ceux qui devaient le suivre[2]. La lecture attentive de ce passage biblique révèle les attraits essentiels qui peuvent se présenter à l'homme et mettre en question sa fidélité à Dieu, ainsi que les influences qui peuvent peser sur la libre décision du péché.

Le récit introduit le serpent, dont les paroles vont insinuer de troublantes questions dans l'esprit de la femme encore ingénue. Ce langage figuré donne à entendre que

---

1. H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932, p. 1.

2. S. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, IIª IIªᵉ, q. 165, a. 2.

l'humanité n'est pas seule à pécher. Sous les convoitises diverses qui peuvent allécher le pécheur se cache un être pervers et rusé, qui suscite des doutes encore inconnus, qui brouille les perspectives admises jusque là sans discussion, qui fait apparaître le danger comme inoffensif, le désordre comme désirable, qui jette la suspicion sur les intentions du Créateur, qui finalement séduit, comme le reconnaît sa victime, c'est-à-dire appâte et égare.

Qui est le serpent? Ce n'est pas un Dieu, rival du Créateur de l'homme ; il compte parmi les bêtes qu'a formées Iahweh. Le vieux conteur se borne à décrire son rôle avec beaucoup de finesse et de profondeur, mais ne scrute pas son identité. Il faudra attendre les derniers livres de l'Ancien Testament ou les récits évangéliques de la tentation pour avoir plus de lumière sur ce sujet.

Le dialogue entre le serpent et la femme excuse et accuse à la fois les pécheurs. Il les excuse, car les propos spécieux de l'animal rusé les ont frappés de vertige. A sa voix les choses ont comme perdu leurs contours nets ; le bien, le mal n'apparaissent plus où ils étaient vus il y a un instant. Tout se perd dans une sorte de brume où l'on ne reconnaît plus l'aspect familier des objets. Mais la tentation accuse aussi les coupables. Leur transgression n'est pas une pure méprise, un acte accompli dans l'ignorance totale, comme si dans la nuit ils avaient porté la main sur l'arbre de la science, en croyant toucher à l'arbre de vie. Ils savent ce qu'ils font et c'est librement qu'ils suivent la suggestion de leur interlocuteur.

Le serpent débute par une question qui ne peut éveiller la méfiance. Il semble ignorer l'étendue restreinte de la défense édictée par Iahweh et croire qu'elle porte sur tous les arbres du jardin. Comme étonné il s'enquiert pour faire confirmer ou démentir une supposition mal assurée. Dieu, paraît-il dire, n'a pu se montrer si rigoureux ; peut-être n'avez-vous pas bien compris son intention.

La femme inexpérimentée se laisse entraîner dans un dialogue dont elle ne perçoit pas d'emblée la visée perfide, où

l'erreur se présente sous l'aspect de la vérité, la froide détermination sous les dehors de la méprise et de l'incertitude. Elle rétablit la portée exacte de l'interdiction. Elle est si loin de la considérer déjà comme insupportable qu'elle y ajouterait plutôt : d'après sa réponse il leur est défendu même de toucher le fruit dont Dieu a seulement interdit de manger. Dans sa soumission encore toute simple elle est bien loin de l'impatience du joug qui cherche à réduire les obligations au minimum. Mais dans son esprit a pénétré l'idée que l'ordre divin pourrait être démesurément exigeant ou peut-être qu'elle l'a mal compris ; même écartée, l'idée va travailler obscurément.

Le serpent n'avait pas nommé lui-même l'arbre au milieu du jardin, qui seul était interdit. Maintenant que la femme, la première en a fait mention, il va poursuivre l'entretien. Sa question a reçu une réponse qui a mis les choses au point. A son tour d'apprendre à la femme ce qu'elle ne soupçonne pas. La menace qui accompagne le précepte est illusoire. Dieu trompe sa créature et veut lui soustraire un avantage précieux. Le fruit de l'arbre ferait accéder le couple humain à une condition supérieure et divine, celle de connaître le bien et le mal.

La première question du tentateur insinuait que la défense portée par Dieu était dans son universalité excessive et insupportable, à moins qu'elle ne fût un simple malentendu. La femme a affirmé sa liberté à l'égard d'une exagération erronée. Mais elle peut être entraînée à passer plus loin en affirmant cette même liberté à l'égard de toute limitation : les paroles du serpent dévoilent maintenant dans le précepte une perfidie et une tyrannie qu'il serait naturel de rejeter.

Jusqu'ici le premier couple est innocent. Il rapporte spontanément à la bonté de Dieu toutes les conditions de son existence, y compris la limitation imposée par la défense divine. Mais le doute vient d'être semé dans le cœur de la femme ; la confiance paisible dans le Créateur a été ébranlée. Les choses vont apparaître sous un jour bien différent. Des attraits sensibles, précédemment refoulés sans même être devenus conscients, vont pouvoir jouer librement.

« La femme vit que l'arbre était bon à manger et séduisant à voir et que l'arbre était désirable pour acquérir l'entendement ». Elle avait pu sans doute déjà regarder l'arbre interdit. Mais elle le voit maintenant d'un œil nouveau, car son cœur commence à changer. Comme on trouve facilement des intentions perverses à une autorité qui déplait, de même un commandement dont on découvre le but perfide apparaît aussitôt comme insupportable : le désir de le violer naît spontanément. Les différents désirs de toute sorte se renforcent mutuellement. Cédant à la fois à la sensualité et au désir de l'excellence que lui vaudra la connaissance du bien et du mal, la femme prend donc du fruit et mange.

Mais la tentation n'est pas seulement le drame d'une conscience solitaire sous l'instigation secrète de celui que la foi chrétienne appelle le tentateur et qui est encore recouvert par le masque du serpent dans le récit de la *Genèse*. Celui qui est tenté, qui pèche, veut ordinairement se donner des associés. La femme, alléchée par le fruit défendu, en mange et en donne à son mari pour qu'il en mange avec elle. Un individu tente l'autre. Ce n'est plus l'attrait direct d'un acte qui opère alors, mais le désir de ne pas rompre par le refus la société avec autrui. Dieu, sachant qu'il n'était pas bon que l'homme soit seul, avait créé la femme pour en être la compagne. Dans le péché subsiste une trace pervertie, mais réelle, de cette condition bonne de la créature humaine : le besoin d'avoir des compagnons.

La tentation est arrivée à son terme et le péché s'est consommé. Il n'entre pas dans le propos de cet article d'en examiner les conséquences, d'après le récit biblique. Mais il peut être bon de revenir un peu sur cette connaissance du bien et du mal, dont le serpent a fait miroiter l'éclat au yeux de la femme. On a beaucoup discuté sur cette question. Les exégètes modernes ont recherché soigneusement à travers la Bible des expressions apparentées susceptibles d'éclairer dans cette page de la *Genèse* la nature de la propriété attribuée à l'arbre interdit. Mais l'accord est loin d'être fait sur l'explication qu'il convient de retenir. Peut-être cette incertitude même

n'est-elle pas dépourvue de signification, comme il sera possible de le suggérer finalement.

La science du bien et du mal n'est pas le discernement moral élémentaire, dont le couple possède déjà l'exercice. La science du bien et du mal n'est pas la connaissance par expérience ; pour un être qui a déjà l'expérience du bien l'expérience supplémentaire du mal n'a rien de désirable et de tentant ; elle sera, de fait, acquise par le péché, mais ne peut constituer le motif incitant à la désobéissance. La science du bien et du mal serait-elle la prétention de se situer par delà le bien et le mal, d'effacer toute distinction entre ces deux notions ? L'antiquité païenne représentait parfois ses dieux comme supérieurs eux-mêmes aux lois qu'ils édictaient pour les faibles mortels. Le serpent suggèrerait aux hommes un désir d'autonomie morale absolue : être l'unique mesure de ses actes, rejeter radicalement toute souveraineté divine, expérimenter à la fois ce que de plus faibles ou de plus crédules distinguent comme bien ou mal[3].

Il peut y avoir pratiquement de cela dans la transgression dont se rendent coupables les deux pécheurs. La désobéissance peut aboutir finalement à un tel mépris systématique de toute règle supérieure, à une telle volonté farouche d'indépendance. Mais le serpent, dépeint comme si réservé dans son entrée en matières, dévoilerait-il si brusquement ses visées lointaines, en proposant à ses victimes de pécher avec cette conscience réfléchie, cette rigueur méthodique attribuée par certaines interprétations à l'expression de « connaître le bien et le mal » ? Le caractère progressif du récit semble inviter à comprendre que le tentateur s'insinue plutôt en faisant entrevoir une possibilité merveilleuse et désirable, apparemment plus inoffensive, qui n'avait pas été encore envisagée par le couple humain.

L'homme n'est pas dépeint comme plongé dans une sorte d'hébétude animale. D'après le début de la narration, il a été chargé de garder le jardin et de le travailler, ce qui suppose

3. C'est l'interprétation que donne J. COPPENS, après l'examen des thèses de ses prédécesseurs (voir Bibliographie).

déjà une certaine intelligence. Il a vu défiler devant lui les bêtes et leur a imposé un nom, ce qui est un nouvel exercice de son discernement. Il a ressenti à cette occasion le besoin d'un aide qui lui fût assorti et il a compris la valeur de la femme, apte, elle, à être son partenaire. La défense qui lui a été faite de manger du fruit d'un arbre s'adressait en lui à autre chose que ces mécanismes de l'animal, auquels on peut imposer des défenses. L'homme a déjà un certain discernement moral du bien et du mal. Un acte lui apparaît comme mauvais parce que Dieu l'a interdit.

Mais il peut aspirer maintenant à conquérir une science autonome du bien et du mal, sans qu'un tel désir apparaisse d'emblée comme condamnable. L'enfant entouré par les défenses de son entourage sait indirectement que certains actes sont mauvais, entraîneraient des conséquences redoutables, dont il n'a, faute d'expérience, qu'une idée très vague. La croissance intellectuelle et morale consiste dans l'acquisition progressive d'une connaissance détaillée, qui lui permettra de juger par lui-même si tel acte envisagé est bon ou mauvais. Tout cela est pleinement légitime. Telle est la situation où le récit de l'Eden représente le premier couple.

La connaissance du bien et du mal peut être interprétée dans cette perspective comme une science très étendue, sans frontière tracée d'avance, s'approchant donc de la science divine comme d'une limite idéale, et qui permettrait d'apprécier par soi-même en toute circonstance la valeur des actes à faire ou à éviter. Une certaine ressemblance avec la condition divine serait assurée par la possession d'une telle connaissance. Si l'on comprend ainsi l'expression controversée, le tentateur propose à la femme non pas d'emblée un sacrilège monstrueux dont l'orgueil démesuré pouvait provoquer le dégoût, mais un but de soi acceptable et même normal pour un être créé à la ressemblance de Dieu et instruit par lui. Sa perfidie est de faire croire que cet objectif pourra être atteint par la désobéissance au précepte divin.

Tel semble être le sens le plus plausible que l'on peut donner à cette expression quelque peu énigmatique de

« connaissance du bien et du mal ». Mais il est impossible d'espérer un accord général des exégètes sur ce point. Des indices subsistent dans le récit de l'Eden et en dehors pour montrer que le désir de la connaissance était parfois tenu pour coupable en lui-même et non pas seulement à raison de la transgression qu'il provoque. Peut-être est-il de l'essence même de ce texte de rester ambigu. Le péché n'est jamais le même dans chaque individu. La même conduite extérieure peut répondre à des sentiments intérieurs bien différents. Un tableau qui doit évoquer, à travers le premier péché, l'ensemble des péchés des hommes dans toutes les générations, comporte fatalement une part d'indétermination mystérieuse.

Ce n'est pas seulement que la possibilité du péché, considérée abstraitement, reste un mystère : comment la créature peut-elle dévier du but poursuivi par le Créateur tout-puissant ? Mais c'est surtout le fait que l'homme est impuissant à évaluer le degré exact de la culpabilité d'autrui ou même de la sienne propre. Seul la mesure Celui qui sonde les reins et les cœurs. Le récit de la chute, par son ambiguïté même, porte témoignage de notre incapacité de prononcer maintenant un jugement définitif. Il a tenté de saisir le péché non seulement dans son exécution, mais dans sa préparation psychologique. Où commence le mal, où finit le bien dans ce glissement qui semble répondre à une pente naturelle de la créature et qui aboutit à la désobéissance ? Dans l'état de vertige ou de fascination où il a été jeté par un être souverainement rusé, l'homme ne peut que reconnaître confusément sa situation.

Les premiers écrivains inspirés, à l'aube de la Révélation, n'ont pas projeté sur le péché une lumière pleinement décisive. Faut-il y voir surtout l'infidélité ? Parce que le cœur n'était pas suffisamment attaché à Dieu, il a pu s'en laisser détourner par une apparence trompeuse. Faut-il, au contraire, souligner, surtout l'ignorance et l'illusion ? Cherchant Dieu comme à tâtons, selon l'expression de saint Paul (*Actes* 17, 27), dans l'obscurité d'une vue qui n'est pas encore le face-à-face, l'homme se laisse facilement abuser, même si son intention première est légitime. Le récit de la tentation première laisse place à

de pareilles incertitudes. Sans doute même l'auteur a-t-il consciemment recouru à des expressions susceptibles d'être prises en des sens différents, pour faire ressortir la perfidie du tentateur et l'ambiguïté de tout l'événement[4].

Le chrétien qui lit cette page y trouve une vue sur la condition humaine si malaisément déchiffrable. Il y trouve aussi un avertissement sur le danger qui le guette d'être séduit à son tour. Il ne peut songer à la tentation première sans reporter son esprit vers celle qui s'est terminée par la mise en déroute du tentateur et le triomphe de la fidélité. Instruit par l'exemple de son Seigneur, il sait que la tentation est le moment critique par lequel doit passer l'homme libre. A travers les incertitudes, les ressemblances trompeuses entre plusieurs possibilités, il lui faut parvenir à une possession plus ferme, plus claire de la vérité, à un attachement plus décidé à Celui qui seul mérite son adoration.

A.-M. DUBARLE, o. p.

4. Comme l'a montré J. DE FRAINE (voir Bibliographie).

BIBLIOGRAPHIE

I. Sur le processus psychologique de la tentation :

W. ZIMMERLI, *1 Mose 1-11. Die Urgeschichte,* 1943, I, p. 188-206.

D. BONHOEFFER, *Schöpfung und Fall,* 1937, 3e éd. 1955, p. 79-97.

P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité : II. La symbolique du mal,* 1960, p. 236-243.

Paul VALÉRY, *Ebauche d'un serpent,* dans *Charmes,* 1926. (Il va sans dire qu'il ne s'agit pas ici d'un commentaire littéral.)

II. Sur la nature de la science du bien et du mal :

J. COPPENS, *La connaissance du bien et du mal. Contribution à l'interprétation de Gen., II-III,* 1948.

L. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde.* I. *L'Ancien Testament.* 1960, p. 173-201.

J. DE FRAINE, *Jeux de mots dans le récit de la chute,* dans *Mélanges bibliques... A. Robert,* 1957, p. 47-59.

LA TENTATION DU CHRIST

Les évangélistes, Marc, Matthieu et Luc, nous rapportent qu'au début de sa vie publique, Jésus fut poussé au désert par l'Esprit Saint, et qu'il y fut tenté par Satan. Les récits sont sobres, objectifs. Ils ne disent rien d'un combat intérieur. Ils montrent la fermeté du Christ, son choix irrévocable d'un messianisme conforme à la volonté de Dieu. Cependant, la sobriété, la sérénité de ces récits, ne doivent pas faire illusion. Dès l'antiquité chrétienne, en effet, la tentation du Christ a posé question à la conscience de l'Eglise. Comment oser penser que le Fils de Dieu ait pu être tenté ? Comment expliquer que la tentation ait eu accès jusqu'à Lui ? Affirmer qu'il a été réellement tenté, n'est-ce pas attenter à sa dignité de Fils ? De là à prétendre, pour sauvegarder la grandeur divine de Jésus, que la tentation ne le toucha en rien, et qu'elle n'eut aucune signification pour lui, il n'y avait qu'un pas. Certains théologiens, anciens ou modernes, l'ont franchi : la tentation du Christ, disent-ils, a une signification pour nous ; elle est typique, exemplaire. Elle ne le concerne pas directement. La question est donc résolue, et le scandale, levé. Il n'y a pas eu de tentation du Christ si on le considère individuellement. Il s'est laissé approcher par Satan afin de nous montrer de façon expérimentale comment déjouer ses mensonges. De toute façon, les jeux étaient faits. La tentation de Jésus a valeur pédagogique pour nous. Il est vain de chercher dans la psychologie du Christ le point d'insertion qui expliquerait que la tentation le concerna, lui d'abord, et qu'elle eut donc, pour lui, un sens.

Une telle réponse, pourtant, ne satisfait pas. Les évangélistes, il est vrai, ne disent rien de la psychologie de Jésus pendant

les tentations. Ils leur donnent cependant un contenu. Et celui-ci, nous le dirons plus bas, a d'abord sens pour le Christ. Et c'est parce qu'il a sens pour le Christ qu'il a sens pour nous. Or, dans la problématique rappelée plus haut, on ne tient aucun compte du contenu des tentations. On s'arrête à l'attitude exemplaire de fermeté. On moralise là où il faudrait définir l'attitude de Jésus à travers le contenu même des tentations qu'il subit.

Ce n'est pas la seule objection à cette réponse. Elle croit respecter et sauvegarder la dignité du Christ, Fils de Dieu, en supprimant toute signification individuelle à sa tentation. En réalité, le respect n'est qu'apparent. On fait de la tentation de Jésus une comédie à laquelle il se serait livré pour l'exemple. Si Jésus n'a pas vécu la tentation comme tentation, si elle ne signifie rien pour lui, homme et Messie, son attitude ne saurait être un exemple pour nous, puisqu'elle ne nous concerne en rien. Elle n'est exemplaire que si, ayant vécu la tentation, il l'a surmontée de l'intérieur. Il y va de la vérité même de l'Incarnation, car que nous importe une comédie ou un exercice de style !

Nous optons donc pour la vérité de la tentation du Christ. Si nous voulons en dégager tout le sens, pour le Christ et pour nous, il nous faut d'abord en analyser le contenu, tel que l'Evangile nous le présente. Ce n'est qu'ensuite que nous essayerons de comprendre les conditions qui rendent possible pour le Verbe incarné la réalité de la tentation. Enfin, nous indiquerons brièvement quelle signification possède pour le chrétien ce mystère de la tentation de Jésus.

*
* *

SIGNIFICATION DE LA TENTATION DU CHRIST

Les récits évangéliques de la tentation ne disent rien de la psychologie de Jésus. Ils visent à dégager, à partir de cet épisode, comme ils l'ont fait pour le baptême, le sens de sa mission messianique. La liaison étroite que les trois évangélistes

établissent entre les deux épisodes du baptême et de la tentation, témoigne en faveur du bien-fondé d'une telle interprétation. C'est dans cette optique que nous allons étudier les récits synoptiques. En fait, nous nous bornerons aux récits de Marc et Matthieu. Ces deux évangélistes donnent une version suffisamment différentes de la tentation pour justifier chacun une analyse. Marc, en effet, mentionne simplement la tentation, sans en définir le contenu. Matthieu et Luc rapportent les mêmes suggestions de Satan, dans un ordre différent, il est vrai. Avec Marc, c'est l'attitude de Jésus qui nous retiendra ; avec Matthieu, le contenu des tentations messianiques.

Le récit de Marc, *1, 12-13*

> *Aussitôt après (le baptême), l'Esprit pousse Jésus au désert. Et il demeura dans le désert quarante jours, tenté par Satan. Et il était avec les bêtes sauvages, et les anges le servaient.*

Le récit est trop bref. Une lecture rapide risque de laisser inaperçues les richesses qu'il contient.

Notons d'abord la situation de cet épisode dans l'Evangile de Marc. Il s'insère entre l'épisode du baptême où Marc nous rapporte la venue de l'Esprit sur Jésus (1, 9-11), et le résumé de la prédication du Christ en Galilée (v. 14). Ce récit de la tentation s'inscrit donc dans une sorte de prologue au ministère apostolique de Jésus. Cette appartenance à un même prologue, du baptême et de la tentation, montre la relation qui les unit.

Ce prologue s'organise ainsi. Jean-Baptiste annonce la venue d'un plus puissant que lui qui baptisera dans l'Esprit (v. 7). C'est au baptême de Jésus par Jean que nous apprenons qui est ce plus fort. La tentation nous prouve expérimentalement que ce plus fort, une fois revêtu de l'Esprit, a le pouvoir de vaincre Satan, et, par là, la possibilité d'inaugurer un mode de vie paradisiaque. Ainsi la Bonne Nouvelle est non seulement annoncée ; elle est réalisée : Jésus est le Royaume. Le résumé que Marc nous donne de la prédication de Jésus aux v. 14-15 interprète les deux épisodes précédents, le bap-

tême et la tentation. Le temps est désormais accompli ; le Royaume est proche. Il est urgent d'adopter la seule attitude qui soit en accord avec cette irruption du Royaume de Dieu : se convertir et croire à la Bonne Nouvelle. Ainsi, dans ce prologue de Marc, les récits du baptême et de la tentation, le résumé de la prédication de Jésus, ont la même signification : faire connaître l'objet de l'Evangile, Jésus-Christ, en qui habite la Puissance de l'Esprit.

Une fois situé le récit de la tentation, nous pouvons en étudier le détail. Il semble à première vue que ce texte n'est pas organique, qu'il rapporte quatre données simplement juxtaposées : l'Esprit pousse Jésus au désert ; Jésus y séjourne quarante jours tenté par Satan ; il est dans la compagnie des bêtes sauvages et les anges le servent. En réalité, ces quatre données forment un tout, et c'est leur mise en relation qui définit l'attitude de Jésus et la signification de sa tentation.

Le récit débute ainsi : l'Esprit, qui lors du baptême a consacré Jésus à sa mission messianique, le pousse au désert. Marc ne dit pas qu'il le pousse au désert pour y être tenté. Mais le tentateur profitera de la solitude, de la fatigue peut-être, pour essayer de séduire le Christ. La tentation semble d'ailleurs, d'après Marc, recouvrir tout le temps du séjour au désert. C'est donc une épreuve longue et dure, mais rien ne détachera de la volonté de Dieu celui qui, en même temps qu'il est le Messie, en est le Fils bien-aimé, et dont la raison de vivre est sa communion avec Lui.

Il n'est pas sans signification que le lieu choisi par le tentateur pour séduire le Christ soit le désert. Il est vrai que dans l'Evangile de Marc, le désert n'est pas d'abord le lieu privilégié du combat avec les Puissances mauvaises. Ce n'est que dans la tradition monastique subséquente qu'on imaginera que le désert est l'habitacle des démons, et un saint Antoine s'y enfoncera pour lutter corps à corps avec eux et les vaincre sur leur propre terrain. Pour Marc, le désert est avant tout le lieu de la proximité avec Dieu, et en cela, il se réfère à une tradition biblique fort ancienne. Un prophète, Osée, se représente Israël sous les traits d'une épouse, et fait du temps de l'Exode, le

temps qu'elle séjourna au désert, l'époque de son premier amour. Osée se souvient avec nostalgie de ce temps ; il fait dire à Yahweh : « Je vais la séduire à nouveau, la conduire au désert et parler à son cœur » (2, 16). Aussi, selon Marc, le désert est-il l'endroit où Jésus aime à se retirer pour prier (*Marc,* 1, 35-45 ; 6,31). Lieu de la proximité avec Dieu, il est aussi le lieu de la tentation. Ne lit-on pas, en effet, dans le *Deutéronome :* « Souviens-toi des marches que Yahweh ton Dieu t'a fait faire pendant quarante ans dans le désert, afin de t'humilier, de t'éprouver et de connaître le fond de ton cœur : allais-tu ou non garder ses commandements ? » (8, 2 ss). Les quarante jours de Jésus au désert remettent en mémoire le séjour d'Israël au désert pendant quarante ans, et ces longues et douloureuses années furent pour le peuple élu un temps de tentation.

La Bible nous dévoile donc à travers le symbolisme du désert qu'il existe un lien mystérieux entre la proximité de Dieu et la tentation. Nous y sommes moins sensibles, parce que nous sommes plus moralisants, et que nous n'imaginons de tentations que les plus quotidiennes et les plus banales.

Ce n'est pas le désert seul qui nous suggère la grande proximité de Jésus avec Dieu. Marc l'indique brièvement d'une autre façon : Jésus vit en bonne intelligence avec les bêtes sauvages et les anges le servent. La cohabitation pacifique avec les animaux sauvages est un motif théologique. Il a une signification eschatologique. Isaïe ne craint pas de décrire en images audacieuses le monde futur : « Le loup habite avec l'agneau, la panthère se couche près du chevreau, veau et lionceau paissent ensemble sous la conduite d'un petit garçon. La vache et l'ourse lient amitié, et leurs petits gitent ensemble. Le lion mange de la paille comme le bœuf. Le nourrisson s'amuse sur le trou du cobra » (11, 6 ss ; cf. 65,25). Une telle cohabitation annonce donc le renouvellement de la paix paradisiaque. Sans doute, le thème du Christ, Nouvel Adam, est-il ici sous-jacent. La paix avec Dieu et sa proximité exorcisent l'étrangeté du monde et son hostilité. Avec le Christ, nous entrons dans la réconciliation annoncée pour les derniers

temps. Le service des anges a même signification. La proximité avec Dieu est également familiarité avec ceux qui en sont les serviteurs.

Or cette évocation d'une véritable paix paradisiaque lors du séjour de Jésus au désert est liée à l'épisode de la tentation. Marc prouve ainsi que les attaques constantes de Satan ne troublèrent en rien la sérénité du Christ. Jésus vainc Satan, non dans le déchirement, mais dans l'assurance pacifique et sereine que lui donne sa qualité de Fils de Dieu. Certes, Marc ne dit rien de la psychologie de Jésus, mais il suggère symboliquement que la connivence avec le mal, que nous portons en nous, ne trouble pas Jésus, et qu'aucune équivoque ne pèse sur ses décisions lors de son épreuve au désert. Le théologien qui pense pouvoir étudier le point d'insertion possible d'une tentation dans la psychologie du Christ devra tenir compte de cette sécurité et de cette maîtrise, que Marc nous révèle à travers les images bibliques qu'il utilise.

De l'utilisation de ces images, on peut déduire le but de la tentation. En effet, si on tient que cet épisode est lié au récit du baptême, le projet de Satan semble avoir été de détacher le Fils de l'intimité de Dieu le Père, et ainsi d'introduire entre eux une réelle inimitié qui aurait eu pour conséquence de réduire à néant la mission messianique de Jésus. Ceci nous est d'ailleurs confirmé par Matthieu : dans son récit, toutes les suggestions de Satan se fondent sur une présomption d'amitié avec Dieu. Satan pousse Jésus à se servir de cette amitié pour arriver à ses fins propres, sans tenir compte aucun du vouloir de Dieu. Le Christ paraît ne vouloir qu'une chose : être le reflet de la volonté de son Père et l'instrument de sa gloire. « Père, que votre volonté soit faite, et non la mienne », dira-t-il lors de l'épreuve de l'agonie. Aussi Satan ne l'arrache-t-il pas à la paix de Dieu. Il nous faut analyser maintenant avec Matthieu le contenu de cette tentation.

Le récit de Matthieu, *4, 1-11*

Alors Jésus fut conduit au désert par l'Esprit, pour être tenté par le diable. Il jeûna quarante jours et quarante nuits, après quoi il eut faim. Et le tentateur, l'abordant, lui dit : « Si

tu es Fils de Dieu, ordonne que ces pierres se changent en pains ». Mais il répliqua : « Il est écrit :

L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu ».

Alors le diable l'emmène à la Ville Sainte, le place sur le faîte du Temple et lui dit : « Si tu es Fils de Dieu, jette-toi en bas ; car il est écrit :

Il donnera pour toi des ordres à ses anges, et ils te porteront dans leurs mains, de peur que tu ne heurtes du pied quelque pierre ».

Jésus lui dit : « Il est encore écrit :

Tu ne tenteras pas le Seigneur, ton Dieu ».

Le diable l'emmène encore sur une très haute montagne, lui montre tous les royaumes du monde avec leur gloire et lui dit : « Tout cela, je te le donnerai, si tu tombes à mes pieds et m'adores ». Alors Jésus lui dit : « Retire-toi Satan ! Car il est écrit :

C'est le Seigneur ton Dieu que tu adoreras, c'est à Lui seul que tu rendras un culte ».

Alors le diable le quitte. Et voici que des anges s'approchèrent, et ils le servaient.

Le récit de Matthieu nous apprend quel fut le contenu des tentations que Jésus dut subir. Un indice très simple au début de chacune d'entre elles nous précise quelle fin poursuit Satan. Il interpelle Jésus par le nom reçu au baptême, « Fils de Dieu ». Il va donc s'efforcer de détourner Jésus de l'intimité avec Dieu que marque nécessairement un tel nom, en lui suggérant un messianisme qu'il sait ne pas être conforme à la mission de Serviteur que le Christ reçut lors de son baptême. Le projet de Satan est en Matthieu identique à celui que nous présente Marc : séparer Jésus d'avec Dieu. Mais Matthieu nous apprend que le point d'application de cette séparation jouera sur l'opposition entre la mission confiée par Dieu à Jésus, et le choix des moyens que pourrait faire Jésus et qui serait en contradiction avec l'intention de Dieu. Les tentations sont donc messianiques. Satan reconnaît que Jésus est le Nouveau Moïse, le chef de la communauté messianique, et il n'insinue en Jésus aucun doute sur le bien fondé de sa messianité. Il suggère que les moyens qu'exige la figure du Serviteur, telle qu'elle est

décrite dans les prophéties, ne sont pas les plus adéquats pour mener à bien le projet messianique. Jésus a encore la possibilité d'orienter ce messianisme dans un sens contraire à la volonté de Dieu. Comme au premier temps du monde, l'œuvre de Dieu serait détruite par un choix qui n'aurait pas l'appui divin.

Satan va présenter au Christ divers messianismes. Satan ne fait pas œuvre d'imagination. Il se contente de reprendre les traditions messianiques d'Israël. Si le peuple élu, en effet, n'a jamais douté de son destin messianique, il a très souvent voulu définir par lui-même le contenu de ce messianisme. Le Christ réédite l'expérience d'Israël, et Satan désire qu'il choisisse lui-même, indépendamment de la volonté divine, l'orientation de son messianisme ; qu'il abandonne la mission du Serviteur qu'au baptême lui a imposée la Voix divine.

C'est sous l'aspect de trois formes de messianisme qu'il faut interpréter les trois tentations matthéennes.

« Si tu es le Fils de Dieu, ordonne que ces pierres se changent en pain ». Satan se réfère ici à un rêve qui traverse toute la Bible : on y décrit le royaume à venir sous les traits d'une profusion de biens temporels. « Il y aura abondance de blé jusqu'au sommet des montagnes », dit le *Psaume* 72, 16. Sans doute n'était-ce là qu'image, mais dans une mentalité où la notion de rétribution temporelle était si fortement enracinée, la tentation était forte, d'identifier l'image à la réalité, et de faire de l'image elle-même l'objet de l'espérance messianique. C'est la nostalgie d'un retour au jardin paradisiaque qui s'exprime dans cette espérance.

Mais la réalité pour Israël ne fut pas celle du paradis, ce fut celle du désert. C'est là, en effet, qu'il découvrit sa vocation, et que Dieu la mit à l'épreuve. Israël supportait assez mal cette austérité du désert : « Que ne sommes-nous morts de la main de Yahweh au pays d'Egypte, quand nous étions assis devant des marmites de viande et mangions du pain tout notre soûl ! Vous nous avez amenés dans ce désert pour faire mourir de faim toute cette multitude » (*Ex.*, 16, 3).

Le rédacteur deutéronomiste précise le sens d'une telle épreuve : « Yahweh t'a humilié, t'a fait sentir la faim, il t'a donné à manger la manne que ni toi ni tes pères n'aviez connue, pour te montrer que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais que l'homme vit de tout ce qui sort de la bouche de Yahweh » (*Deut.*, 8, 3). C'est à cet épisode que se réfère Jésus dans la réponse négative qu'il fait à la suggestion de Satan. Le pain n'est pas négligeable, il est second. La puissance de Dieu est capable de fournir le pain, si elle offre ce qui est premier et ce dont d'abord l'homme vit : la Parole divine. Au désert, le peuple ne l'entendit pas ainsi. Il se figurait que Dieu se jouait de lui et qu'il l'avait conduit dans ces solitudes pour l'y faire périr de faim. Dieu est accusé de mauvais vouloir, il doit se justifier par un miracle, qui en même temps qu'il établit sa puissance, manifeste sa bonté (*Ex.*, 16). Il reste que le peuple a douté de Dieu, et que sa seule Parole n'a pu suffire à l'homme. Le peuple n'a pas voulu accorder une confiance inconditionnelle à Dieu. Il a exigé une vérification.

Comparativement, Jésus se trouve dans la même situation qu'Israël au désert. Le pain est premier pour Satan. Que Jésus se serve donc de sa puissance. Pour le Christ, la Parole divine est première, et il ne doute pas de Dieu. L'abondance ou l'assouvissement de la faim ne sont pas à chercher pour eux-mêmes envers et contre tout. Ils ne sont pas l'objet de l'espérance messianique, même si, par surcroît, le messianisme conduit en définitive à une telle abondance.

Satan, ayant échoué dans cette première tentative, fait appel à une autre forme de messianisme : le messianisme miraculeux. « Le diable l'emmène à la Ville sainte, le place sur le faîte du temple et lui dit : Si tu es le Fils de Dieu, jette-toi en bas ; car il est écrit : il donnera pour toi des ordres à ses anges, et ils te porteront dans leurs mains, de peur que tu ne heurtes du pied quelque pierre ».

Israël a souvent demandé à Dieu de manifester sa puissance, d'intervenir dans le cours de son histoire par des prodiges : « Que les nations te connaissent, tout comme nous avons connu qu'il n'y a pas d'autre Dieu que toi, Seigneur. Renouvelle les

prodiges et fais d'autres miracles, glorifie ta main et ton bras droit » (*Ecclésiastique*, 36, 4-5). Le silence de Dieu lui pèse et lui paraît incompréhensible (*Ps.*, 136), et Qohélet ira jusqu'à dire qu'on ne saisit pas ce que Dieu fait du début à la fin (*Qoh.*, 3, 11). Si Dieu intervenait avec puissance, tout s'éclairerait, et l'homme n'éprouverait plus ce sentiment de déréliction devant lui.

Jésus répond à Satan par un verset d'Ecriture. Le texte est emprunté au *Deutéronome* (6, 16). Il nous remet en mémoire l'épreuve à laquelle Israël soumit Dieu à Massa (*Ex.*, 17, 1-7). Israël mourait de soif dans le désert. Il murmure contre son Dieu, et oblige Moïse à faire un miracle. Dieu est ainsi mis à l'épreuve ; il est sommé d'intervenir en puissance. « Qu'il montre qu'il est Dieu, et que ce n'est pas en vain que nous lui avons fait confiance », pense Israël.

Satan voudrait que le Christ fasse siens les sentiments d'Israël au désert. Il lui suggère de mettre Dieu à l'épreuve, et de vérifier ainsi la confiance qu'il lui accorde. « Tu es le Fils de Dieu, dit Satan. Tu es le Fils bien-aimé. Fais donc un acte gratuit qui te montre que cette bienveillance de Dieu t'est acquise envers et contre tout. Prouve que tu disposes de la puissance de Dieu ». On ne peut s'empêcher de songer aux railleries des grands prêtres, scribes et anciens lorsque Jésus agonisait sur la croix : « Il en a sauvé d'autres et il ne peut se sauver lui-même ! Il est roi d'Israël. Qu'il descende de la croix et nous croirons en Lui ! Il a compté sur Dieu : que Dieu le délivre maintenant s'il s'intéresse à lui ! Il a bien dit : je suis le Fils de Dieu ! » (*Matth.*, 27, 42-43). Satan voudrait que Jésus ne soit pas seulement assuré de la protection de Dieu, mais qu'il la vérifie concrètement.

Jésus est le Serviteur dont parle Isaïe (53-54). Il a confiance absolue en la protection de Dieu. Il n'a nul besoin de la vérifier. Peu lui importe que cette confiance se concrétise dans un acte de puissance ou non. Jésus n'aura pas moins confiance en Dieu lorsqu'il éprouvera l'abandon de la croix. Pour le Serviteur, le critère d'authenticité divine d'une mission n'est pas le déploiement de la puissance ou du prestige.

C'est à ce déploiement de puissance que va faire appel la troisième suggestion de Satan. C'est la tentation la plus séduisante, celle du messianisme politique. Sans doute y a-t-il ici allusion à la tentation du pouvoir qu'éprouva Israël après la conquête de la Terre promise. C'était idolâtrie, et les prophètes ne cesseront de lutter contre cette perversion du messianisme. La possession de la terre était devenue le projet du peuple élu. On trouve, il est vrai, chez les prophètes, un messianisme qui va dans ce sens dominateur. Jérusalem est la ville à qui sont soumises toutes les nations (*Is.*, 60 et *Zach.*, 14). Mais cette domination que les prophètes décrivaient en si hautes images, ne se réaliserait pas nécessairement par des moyens conformes aux symboles utilisés. Le messianisme du Serviteur rappelle que la royauté du Messie sera fonction de son service et non de sa puissance. Satan demande au Christ de substituer la puissance au service, ou au moins d'utiliser la puissance politique pour atteindre ses fins. Comme les autres tentations, cette dernière vise à faire utiliser par le Christ son pouvoir, en dehors du sens que lui confère la mission du Serviteur.

Cependant la tentation du messianisme politique révèle qu'un pouvoir fait défaut au Christ, et que ce pouvoir, il ne le recevra pas de Dieu, mais de Satan. Pour le détenir, il doit l'adorer. Car, seul Satan peut donner le monde au Christ : il est le Prince de ce monde. La perversité satanique consiste à vouloir la domination pour elle-même. Le seul propos que Jésus puisse opposer à une telle volonté est celui du Serviteur : il n'a pas pour dessein de dominer, mais de servir.

Ainsi le Christ a refait l'expérience d'Israël. Mais il l'a faite dans une fidélité inébranlable. Désigné au baptême comme Serviteur, il est tenté sur le contenu de son messianisme. Si Satan le faisait douter de la mission à lui confiée, ou renoncer à celle-ci pour préférer un messianisme plus apparemment efficace, il le détacherait de la volonté de Dieu. Mais le Christ n'a pas d'autre nourriture que de faire la volonté de son Père. L'épreuve du désert prouve que rien ne saurait jamais ébranler cette décision. Mais pour qu'une telle décision soit humaine, il

est nécessaire que la tentation soit autre chose qu'une comédie exemplaire.



RÉALITÉ DE LA TENTATION DU CHRIST

Insuffisance du point de vue pédagogique

Les récits évangéliques nous donnent la signification de la tentation du Christ. Reconnaître cette signification, est-ce nécessairement admettre que le Christ fut réellement tenté ? Ne pourrait-on pas voir dans ces récits des créations purement littéraires qui auraient pour but de nous indiquer l'authentique mission du Christ, et de manifester d'une façon concrète qu'il reprend à son compte l'expérience décevante du peuple élu pour en dégager la visée : une fidélité inconditionnelle à la volonté divine ? La vérité d'une telle exégèse qui fait des tentations une pure fiction littéraire est bien improbable. Sans doute, une telle fiction ne serait-elle pas dénuée de sens : elle aurait pour fin d'exhorter l'Eglise à ne pas tomber dans les messianismes temporels. Mais on comprend difficilement que la communauté primitive ait pris sur elle de créer pour des motifs parénétiques un récit de tentation : un tel fait est assez scandaleux par lui-même pour qu'on ait davantage songé à le passer sous silence s'il était transmis dans la tradition primitive, qu'à l'inventer s'il en était absent.

On ne peut donc éviter le problème christologique : comment comprendre que le Christ ait pu être réellement tenté ? Reconnaître, en effet, la réalité d'une tentation, n'est-ce pas tenir qu'il y a au moins connivence entre l'objet de la tentation et la psychologie de celui qui la subit ? Admettre une connivence, n'est-ce pas déjà mettre en doute la sainteté parfaite du Christ ? On sait que beaucoup de Pères de l'Eglise et de théologiens l'ont pensé, et que, dans l'intention d'éviter de porter atteinte à la perfection de Jésus, ils ont préféré ne voir dans la tentation que son aspect exemplaire, et rechercher en fonction de cet aspect, les raisons qui expliquent que le Christ

se soit soumis pour nous à cette lutte. On ne peut contester que ce point de vue soit vrai dans ce qu'il affirme. Pour autant que l'on puisse en juger par le contexte, beaucoup d'exégètes s'accordent à penser que ce fut celui de l'évangéliste Luc. Mais une insistance unilatérale sur l'aspect pédagogique de la tentation du Christ risque de lui ôter tout sérieux. Il faut, en effet, supposer que le Christ a choisi lui-même d'être tenté; qu'il a prévu et disposé la manière dont il le serait. Cela ressemble trop à un exercice de style pour qu'une tentation de ce genre nous touche en quoi que ce soit. Nous ne croyons pas qu'il faille éliminer l'aspect pédagogique de la tentation du Christ. Nous pensons qu'il est une des conséquences de la manière dont le Christ a réagi à la tentative de Satan. Il y a exemple parce qu'il y a eu tentation réelle. Il n'y a pas tentation plus ou moins artificielle dans un but exemplaire.

Le point de vue pédagogique est donc partiel et, à notre avis, il ne tient pas compte de l'ensemble des données bibliques. C'est donc dans l'humanité de Jésus, dans la situation qui est la sienne, qu'il faut découvrir les conditions de possibilité de la tentation, et une fois admise la réalité de cette possibilité, l'attitude du Christ deviendra exemplaire et normative pour l'Eglise. C'est, semble-t-il, le sens d'un passage de l'*Epître aux Hébreux* (5, 7 ss) ; dans un contexte différent certes, il justifie la prise au sérieux de la tentation de Jésus, et il explique que le Christ n'est devenu pour nous norme et exemple qu'après avoir expérimenté en Lui-même le dur chemin qui mène à la perfection : « C'est lui (Jésus) qui, aux jours de sa chair, ayant présenté avec une violente clameur et des larmes, des implorations et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort, et ayant été exaucé en raison de sa piété, tout Fils qu'il était, apprit de ce qu'il souffrit, l'obéissance; après avoir été rendu parfait, il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent principe de salut éternel ».

Deux catégories de tentations

Nous admettons donc que le Christ a réellement éprouvé la tentation. Il est vain de se dissimuler qu'on se heurte, dans

une telle problématique à de grandes difficultés. Pour être clair, nous procédons par élimination. Les théologiens ont recensé les diverses sortes de tentations. Ils les ramènent à deux grandes catégories : les tentations qui proviennent de la chair et du monde ; celles qui ont pour auteur le démon.

Dans le premier cas, c'est-à-dire dans le cas d'une tentation qui a pour source la chair et le monde, il y a préexistence du péché, sinon actuel, du moins originel. La « chair » ici désigne non pas le corps humain, comme le mot français tend à le faire croire, mais la totalité des tendances et décisions humaines pour autant que leur horizon est purement terrestre. Le « monde » correspond à ce souci purement terrestre ; le « monde » est la sphère d'intérêt que définit le souci majeur de l'homme. Une tentation qui provient de la chair et du monde présuppose donc que l'homme est dans une situation anormale par rapport à Dieu. Celui-ci devrait être son centre d'intérêt fondamental, son souci majeur. Or la tentation qui provient de la chair et du monde prouve que ce n'est que par un effort très grand que l'homme peut faire de Dieu son centre, et que, spontanément, il choisit de se limiter au seul horizon terrestre. Une telle sorte de tentation est le signe que l'homme est désorienté par rapport à la fin qui est la sienne : le Dieu de la Révélation. Et cette désorientation est le fruit de l'infidélité de l'homme. La fin surnaturelle qui est la sienne n'accapare pas suffisamment les différentes tendances humaines pour que l'homme n'éprouve pas, et souvent cruellement, une sorte d'écartèlement entre l'absolu que veut être ce monde et l'Absolu qu'est Dieu. La tentation qui a pour source la chair et le monde se fonde sur une connivence. Avant le surgissement de la tentation elle-même, l'homme est déjà en partie du côté de la tentation ; il est sa propre tentation. Un homme ainsi tenté n'est plus un homme innocent.

S'il en est ainsi, il est clair que le Christ n'a jamais éprouvé ce genre de tentation. Le Christ n'a aucune connivence avec le mal. Et lui-même a osé l'affirmer lorsque, contre tous, il prend la défense de la femme adultère. La volonté et l'affectivité du Christ ne sont pas désorientées : son souci majeur

est Dieu. « Ma nourriture, dit-il, est de faire la volonté de mon Père ». Le Christ n'a donc pu expérimenter un commencement d'amour pour ce qui est privé de son ordre au bien rationnel et éternel de l'homme. S'il est vrai, comme nous l'avons dit plus haut, que cette propension au mal vient du péché, il faut tenir que la tentation du Christ, rapportée par les évangélistes, n'est pas de cet ordre. Et en effet, ils nous rapportent que le Christ a été tenté par le démon. C'est la deuxième sorte de tentation distinguée par les théologiens.

Dans cette deuxième sorte de tentation, la connivence première n'existe pas. Le démon cherche à la susciter à partir de la situation dans laquelle se trouve l'homme spirituel et innocent. La connivence est objective : elle n'est rien d'autre que la situation. Satan s'emploie à la rendre subjective. Et toute l'astuce du démon consistera à détruire l'équilibre intérieur, et à faire saisir la situation objective comme tentation. Il vise à établir une connivence. Celle-ci peut être perçue objectivement sans qu'elle soit vécue subjectivement comme déchirement. Ce genre de tentation ne postule donc pas une volonté ou une affectivité désorientée par rapport à Dieu ; elle présuppose uniquement une situation objective qui peut offrir au tentateur l'occasion d'insinuer un doute sur les intentions divines. La Bible nous présente dans son essence même ce genre de tentation : celle d'Eve, telle que nous la rapporte la *Genèse*.

Dans la tentation d'Eve, on perçoit comment la situation de la première femme donne à Satan la possibilité d'ébranler tout son équilibre intérieur et sa confiance en Dieu. En effet, Satan fait d'abord prendre conscience à Eve de l'anormalité de sa situation : « Vous mangez de tous les fruits du jardin », dit-il ironiquement. La question ainsi posée laisse entendre qu'il irait de soi qu'Adam et Eve mangent de tous les fruits. Or ce n'est pas le cas. La question du tentateur appelle une justification de la situation : elle ne va pas de soi, puisqu'elle pose question. Eve a une réponse qui devrait clore le débat : elle fait connaître au tentateur l'interdiction divine. Mais questionne à nouveau le tentateur : « Une telle interdiction n'aurait-elle pas pour seul motif la jalousie de Dieu ? » Ainsi Satan

arrive-t-il à faire saisir l'anormalité d'une situation et, à son propos, il fait surgir un doute sur la conduite et les intentions de Dieu qui l'impose. Une fois que le doute a surgi, la tentation a un sens pour Eve. Les dires de Satan ne lui sont plus étrangers ; elle les comprend, elle est près de les faire siens. La connivence qui rend possible le péché existe, non encore subjectivement comme déchirement, mais objectivement comme question. L'esprit est qu'il le veuille ou non affecté, car il est dans sa nature d'éprouver toute question comme douleur, et de n'avoir de répit tant qu'il n'a pas trouvé réponse. Pour Eve, la réponse est loin d'être évidente. Elle n'a aucune connaissance directe de Dieu, et elle n'a aucun moyen de vérifier la vérité de son dessein. La confiance inconditionnée est la seule réponse. Le refus de faire ainsi crédit à Dieu est non moins possible. Mais c'est la question qui a créé les conditions de refus, qui le rend quasi rationnel. Avant qu'elle ne naisse dans l'esprit d'Eve, sous l'insinuation du tentateur, il n'existait qu'une situation ambiguë certes, mais non saisie comme telle. Le tentateur a fait surgir par une simple question ironique toute l'ambiguïté inhérente à la situation d'Eve ; il l'a conduite ainsi à douter de Dieu, et finalement à pécher.

On comprend désormais en quoi consiste la tentation du second type, celle dont le démon est directement l'auteur. Il suffit pour qu'elle puisse exister que la situation dans laquelle se trouve l'homme spirituel offre objectivement matière à un doute sur Dieu.

La tentation du Christ

Pouvons-nous facilement comprendre la tentation du Christ à partir de ce schème ? Ce n'est rien moins que sûr, car pour que le tentateur puisse suggérer une question qui soit susceptible de faire douter de la conduite de Dieu, il faut que le sujet tenté soit privé d'une connaissance parfaite de Dieu et de ses desseins. C'est le cas de la connaissance de foi : elle est obscure. Elle n'est pas apaisante pour l'esprit, et toute question est un risque pour la foi.

Mais une telle description de la connaissance de Dieu et de ses desseins ne s'applique pas au Christ. La majorité des théologiens, et le Magistère incline à faire sienne cette opinion, tient que le Christ vécut dès cette terre dans la vision « béatifique ». On ne peut donc parler d'obscurité dans son cas. Il vit dans la clarté de Dieu, et l'on sait par ailleurs que les bienheureux, du fait même de cette vision, sont inébranlables dans le Bien, et que le mot « tentation » n'a plus aucun sens pour eux. Si tel est donc le cas du Christ, il apparaît impossible d'éviter l'interprétation pédagogique de la tentation, et d'affirmer qu'elle eut une signification pour lui. Nous ne le pensons pas, et nous allons essayer de montrer que, même s'il y a vision « béatifique » du Christ sur terre, il n'en éprouva pas moins une vraie tentation.

L'exégèse des textes évangéliques de la tentation nous a appris que Satan se proposait de séparer de Dieu le Christ. En effet, Dieu avait manifesté à Jésus sa volonté par la voix céleste, lors du baptême dans le Jourdain. Et Dieu impose au Christ un messianisme bien défini : celui du Serviteur décrit par Isaïe. Le signe de l'attachement indéfectible de Jésus à Dieu le Père sera l'accomplissement fidèle de cette mission du Serviteur souffrant. Opposer le Christ à Dieu, c'était nécessairement l'amener à récuser le messianisme du Serviteur.

Or l'efficacité de la tâche messianique de ce Serviteur est loin d'être apparente. Toutefois, mettre en question le bien-fondé d'un tel messianisme, et donc du choix de Dieu, reviendrait à douter de Dieu et de son dessein de salut. Et c'est précisément là où est requise une confiance inconditionnée en Dieu que Satan cherche à faire obtenir par Jésus toute une série de garanties. C'est la mission de Jésus, celle du Serviteur, qui fournit à Satan la situation suffisamment ambiguë et obscure pour qu'il donne à sa tentative la saveur d'une tentation.

Expliquons-nous. Le Christ, dès sa vie terrestre, voit Dieu immédiatement. Il ne vit pas dans l'obscurité de la foi. L'objet de cette vision, c'est non seulement Dieu en lui-même, c'est aussi sa volonté.

Cependant, cette vision n'arrache pas le Christ à la condition terrestre. Le monde est pour lui objet d'expérience. La situation dans laquelle le place la volonté de Dieu est donc saisie dans le concret de l'expérience, avec tout ce que celle-ci comporte d'obscurités et d'apparents hasards. Or cette situation, conséquence de la mission imposée par Dieu à son Serviteur, peut d'autant plus poser question qu'apparemment elle est vouée à l'échec, et qu'il n'est pas évident, au niveau d'une expérience humaine droite et intelligente, qu'elle soit la meilleure manière de révéler aux hommes le dessein de Dieu et son mystère personnel. Et rien ne prouve qu'à une question ainsi posée par l'expérience, la vision intuitive que Jésus a de Dieu sur terre réponde.

C'est précisément de l'expérience que Satan va partir. Que fait-il en effet ? Il profite d'une situation pénible du Christ : il a faim. Pourquoi, dans une telle pénurie, ne se servirait-il pas de son pouvoir miraculeux ? Evidemment, ce serait l'utiliser en dehors de sa mission de Serviteur. Ce serait douter de la protection de Dieu, marquer une défiance. Le Serviteur obéit à la volonté divine, à quelque situation, apparemment intolérable, que cela conduise.

La deuxième tentation est de même structure. Elle présuppose chez le Christ une absolue confiance en Dieu. Mais pourquoi alors ne pas mettre Dieu à l'épreuve ? Vérifier si Dieu est avec lui, envers et contre tout ? Mais expérimenter la confiance, n'est-ce pas déjà douter ? Le Serviteur préfère l'obscurité d'une confiance inconditionnelle.

La troisième tentation est encore plus révélatrice. Il n'est pas interdit de penser que le démon reprend le fil de pensées qui se sont présentées souvent à Jésus : le peu d'efficacité apparente de sa vie et de son ministère. On sait combien le Christ a souffert de ne pas se faire comprendre par le peuple juif : il a pleuré sur Jérusalem. Et plusieurs fois, il a dû s'isoler pour échapper à la volonté populaire de le prendre pour son chef. Le messianisme du Serviteur lui interdisait tous ces moyens humains, trop humains, mais, en même temps, il paraissait se vouer à une efficacité strictement limitée ; et le Christ a pitié

de la foule, il n'est pas venu seulement pour une élite. Le messianisme du Serviteur n'est-il pas trop idéaliste ? Et à quoi sert cette pureté si elle est finalement plus grande dureté pour les hommes, et rejet de la plupart d'entre eux ? Ne vaudrait-il pas mieux un relai temporel de ce messianisme ? Ne serait-il pas préférable de l'inscrire d'une façon plus puissante et plus substantielle dans le monde, sans travestir rien de ses orientations fondamentales ? Les interrogations naissent de l'expérience elle-même, de l'échec de la prédication du Christ, du décalage entre l'universalité du message et son emprise concrète. Satan tire seulement la conclusion qui naît de telles questions : le messianisme du Serviteur trahit les hommes qu'il veut servir.

On peut donc conclure que la mission du Serviteur met le Christ dans une situation telle qu'objectivement elle pose question sur Dieu, c'est-à-dire sur sa Providence à l'égard des hommes. Il y a tout lieu de croire que la vision intuitive n'apaise pas les questions qui ont pu naître de l'expérience humaine de Jésus, car celle-ci inclut l'échec de sa prédication en Israël, et le mystère de sa mort sur la croix. C'est cette expérience qui explique les paroles de Jésus à Gethsémani et sur la Croix. Et quoique cela soit très mystérieux, il ne semble pas que la vision intuitive doive nous faire refuser de prendre au sérieux le mystère de l'agonie, et celui du sentiment d'abandon de Dieu que le Christ éprouva sur la Croix. En ce sens, la tentation présentée par les évangélistes est une vision en profondeur, à partir d'un fait premier, de l'épreuve constante que dut subir Jésus, notamment de la véritable tentation que fut pour lui l'échec apparent de son ministère apostolique lorsqu'il fut rejeté par le peuple élu.

On pourrait objecter à une telle interprétation : le Christ est le Révélateur. En réalité, cette qualité du Christ ne signifie pas qu'à travers son expérience il n'a pas mesuré la distance existant entre cette révélation et la situation concrète des hommes. Cette distance fut d'ailleurs ressentie d'autant plus douloureusement qu'il savait que la validité de son Message, le messianisme du Serviteur, ne devait être reconnue qu'après

son échec visible. Pour Jésus homme, cette assurance qu'à travers un échec visible il ramènerait les hommes à l'unité d'un seul peuple, était affirmation d'une confiance inconditionnelle en Dieu, et elle était vécue comme telle. C'est pourquoi Satan semble avoir fait porter le poids de la tentation sur le hiatus existant entre la mission définie par Dieu le Père, et acceptée dans la confiance par le Christ, et l'expérience que celui-ci en faisait humainement. La tentation a échoué parce que l'attachement du Fils incarné au Père était infiniment plus fort que toute question humaine.



NE NOUS INDUISEZ PAS EN TENTATION

La tentation du Christ naît de sa situation de Serviteur. Elle est redoutable, car y céder ne serait ni faiblesse, ni abandon. Ce ne serait même pas goût pour ce monde. La tentation ici se veut lucidité, et c'est pourquoi elle est mise en question de l'agir de Dieu. Elle voudrait détruire la confiance inconditionnelle. C'est donc Dieu qui est en cause. C'est Dieu qui est contesté dans son action à l'égard des hommes. Elle veut faire prendre conscience que le souci que Dieu a des hommes est, à qui veut ne pas fermer les yeux, dérisoire.

Quel rapport une telle tentation a-t-elle avec celle du chrétien ? Le Christ lui-même nous l'indique dans la prière qu'il nous a enseignée, et dont il formule ainsi une des demandes : « Ne nous induisez pas en tentation ».

Cette demande peut apparaître insolite : ce n'est pas Dieu qui tente. Mais c'est Dieu qui nous laisse dans des situations qui sont réellement des tentations. Or c'est de ces situations que le chrétien demande à être préservé. Si le Christ nous apprend ainsi à prier, c'est qu'il sait que la tentation la plus redoutable n'est pas celle qui naît de la chair ou du monde, mais celle qui naît d'une situation où l'agir bienveillant de Dieu disparaît de notre champ de perception. Le chrétien peut dire alors : « Où est donc Dieu ? » Il ne rencontre qu'indifférence et silence. Dieu se fait si lointain qu'il éprouve la déréliction du Christ. Il vit cette situation-limite qu'ont vécue Abraham, lorsque Dieu

lui demanda de sacrifier Isaac, Job pendant sa maladie, et le Christ à l'agonie. La confiance inconditionnelle est la seule voie du salut, mais elle côtoie la révolte contre Dieu. De telles situations sont la tentation suprême pour l'esprit. Elles attaquent la foi dans sa racine même, et on comprend que le Christ demande aux chrétiens de fuir en cas de persécution : la non-intervention de Dieu y est ressentie de façon si cruelle qu'elle pourrait détruire la foi. Il n'est donc pas étonnant que l'Eglise et le chrétien prient chaque jour pour que Dieu sorte de son silence, pour qu'il abrège le temps où il ne déploie pas sa puissance bienveillante. Le chrétien prie pour ne jamais se trouver dans une situation telle que les seules issues possibles soient la confiance aveugle ou l'évidence incroyante qui paraît s'imposer : « Dieu ne nous aime pas ».

La tentation du Christ est exemplaire, mais elle n'est ni une comédie, ni un exercice de style : au contraire, elle a paru si cruelle et si dangereuse que le Christ nous fait prier pour que des situations comparables soient épargnées à l'Eglise et aux chrétiens.

Christian DUQUOC, O. P.

LA LÉGENDE DU GRAND INQUISITEUR
(extraits)

« L'action se passe en Espagne, à Séville, aux temps les plus horribles de l'Inquisition, lorsque les bûchers s'allumaient chaque jour pour la gloire de Dieu ». Le Christ, revenu parmi les hommes sous la même apparence humaine qu'il avait revêtue naguère, a été appréhendé par le Cardinal Grand Inquisiteur, qui lui parle :

« *Un esprit terrible et intelligent, l'esprit de l'auto-destruction et du néant, poursuit le vieillard, T'a parlé dans le désert, et les Ecritures nous affirment qu'il T'a tenté. Est-ce exact ? Etait-ce possible de dire quelque chose de plus vrai que ce qu'il T'a révélé dans les trois questions, que les Ecritures appellent « tentations » et que Tu as rejetées ? Et pourtant, si jamais un vrai miracle, un miracle éclatant a été fait sur terre, ce fut ce jour-là, le jour des trois tentations. C'est précisément dans ces trois questions que consistait le miracle. Si l'on pouvait imaginer, rien qu'à titre d'essai et d'exemple, que ces trois questions aient disparu des Ecritures, qu'il faille les reconstituer, les réinventer, les imaginer de nouveau pour les y réintégrer, et qu'il faille, pour cela, réunir tous les sages de cette terre — les rois, les prélats, les savants, les philosophes, les poètes — et leur dire : inventez, imaginez trois questions qui non seulement correspondraient à la grandeur de l'événement, mais qui exprimeraient, par surcroît, en trois mots, en trois phrases humaines, toute l'histoire future du monde et de l'humanité, penses-Tu que toute la sagesse de la terre, aurait pu inventer quelque chose qui égale en profondeur et en force, ces trois questions qui T'ont été réellement posées dans le désert, par l'esprit puissant et intelligent ? Rien qu'à ces questions, rien qu'au prodige qu'elles représentaient, on peut comprendre qu'il ne s'agissait pas d'une intelligence humaine, transitoire, mais d'une intelligence éternelle et absolue. Car dans ces trois questions se trouvait condensée et prédite toute l'his-*

toire ultérieure de l'humanité, et elles résumaient aussi en trois images toutes les insolubles contradictions historiques de la nature humaine. Cela pouvait ne pas être aussi évident alors, car l'avenir était inconnu, mais maintenant, quinze siècles plus tard, nous voyons que tout ce qui a été deviné et prédit dans ces trois phrases s'est réalisé à tel point que l'on ne peut plus rien y ajouter ou en retrancher.

« Juge Toi-même, qui avait raison ? Toi ou celui qui T'interrogeait alors ? Rappelle-Toi la première question. En voici le sens vrai, sinon littéral : « Tu veux venir dans le monde et Tu viens les mains vides, en leur promettant une liberté qu'ils ne peuvent même pas comprendre dans leur simplicité et dans leur anarchie innée, une liberté qu'ils craignent et qu'ils redoutent, car il n'y a jamais rien eu de plus intolérable, pour l'homme et pour la société humaine, que la liberté ! Tu vois ces pierres dans ce désert nu et brûlant ? Transforme-les en pains, et l'humanité courra derrière Toi, comme un troupeau reconnaissant et docile, bien que tremblant toujours que Tu ne retires ta main, et tes bienfaits ». Mais Tu n'as pas voulu priver l'homme de la liberté et Tu as repoussé la proposition, car, disais-Tu, qu'est-ce que la liberté, si l'obéissance est achetée par des pains ? Tu as objecté que l'homme ne vit pas que de pain. Mais ne sais-Tu pas que c'est au nom du pain terrestre que l'esprit de la terre se dressera contre Toi, et Te combattra, et Te vaincra, et que les hommes le suivront, s'exclamant : « Qui pourrait égaler la bête, elle nous a fait descendre le feu du ciel ! » Sais-Tu que des siècles s'écouleront et que l'humanité proclamera, par la bouche de sa sagesse et de sa science, que le crime n'existe pas, et que, par conséquent, il n'y a pas de pécheurs, mais seulement des affamés. «Nourris-les, et alors seulement exige d'eux la vertu ! ». Voilà ce que l'on tracera sur l'étendard que l'on brandira contre Toi, et qui détruira Ton temple. A sa place surgira un nouvel édifice ; une terrible Tour de Babel sera édifiée de nouveau. Elle restera inachevée, comme la première, mais Tu aurais pu, quand même, épargner aux hommes la construction de cette tour, et abréger, de mille ans, leurs souffrances, car, de toutes façons, ils reviendront à nous, après avoir trimé mille ans avec leur

tour ! Ils nous retrouveront alors sous terre, dans les catacombes (car nous serons de nouveau persécutés et martyrisés), ils nous retrouveront et clameront vers nous : « Nourrissez-nous, car ceux qui nous avaient promis le feu du ciel, ne nous l'ont pas donné ». Et c'est alors que nous achèverons leur tour, car elle sera achevée par ceux qui les auront nourris, et nous serons seuls à l'avoir fait, en ton nom, mensongèrement en ton nom. Oh, jamais, jamais, ils n'arriveront à se nourrir sans nous! Aucune science ne leur donnera du pain aussi longtemps qu'ils resteront libres, et ils finiront par déposer leur liberté à nos pieds, et par nous dire: «Soumettez-nous à votre joug, mais nourrissez-nous ». Ils comprendront, enfin, que la liberté et le pain terrestre pour tout le monde sont incompatibles, car jamais, jamais, ils ne sauront se répartir le pain entre eux! Ils se convaincront aussi qu'ils ne pourront jamais être libres, car ils sont faibles, vicieux, nuls et rebelles. Tu leur as promis le pain céleste, mais je le répète, est-ce qu'il saurait être comparé avec le pain terrestre, aux yeux du genre humain faible, toujours vicieux et toujours ingrat ? Et si des milliers et des dizaines de milliers d'hommes Te suivaient au nom du pain céleste, que deviendraient des millions et des dizaines de millions d'êtres humains, incapables de dédaigner le pain terrestre pour le pain céleste ? Ne chérirais-Tu que des dizaines de milliers de grands et de forts, et tous les autres millions, innombrables comme le sable de la mer, qui sont faibles, mais qui T'aiment, ne serviraient-ils que de pâture aux grands et aux forts ? Non, les faibles nous sont chers aussi. Ils sont vicieux, ils sont rebelles, mais, finalement, ils deviendront dociles. Ils nous admireront, ils nous prendront pour des dieux, parce que nous aurons consenti à assumer la liberté dont ils ont peur, et à les dominer oui, telle sera, à la fin, leur horreur de la liberté ! Mais nous dirons que nous T'obéissons et que nous régnons en ton nom. Nous les tromperons de nouveau, car nous ne Te laisserons pas venir chez nous. C'est dans l'imposture que consistera notre souffrance, car nous serons obligés de mentir. Voilà ce que veut dire cette première question posée dans le désert, et voilà ce que Tu as rejeté au nom de la liberté que Tu as placée au-dessus de tout. Et cependant, le grand secret de

ce monde était inclus dans cette question. Ayant accepté les « pains », Tu aurais calmé l'angoisse humaine, universelle et éternelle, l'angoisse de tout être humain et de l'humanité tout entière, qui se demandent : « Devant qui s'incliner ? » En effet, l'homme libre n'a pas de souci plus permanent et plus torturant que de trouver, au plus tôt, devant qui s'incliner. Mais l'homme cherche à s'incliner devant quelque chose qui soit indiscutable, si indiscutable que tous les hommes consentent simultanément à l'adorer. Car le souci de ces misérables créatures ne consiste pas seulement à chercher devant quoi l'un ou l'autre pourrait s'incliner, mais à découvrir quelque chose en quoi tous ils pourraient croire et que tous ensemble *ils pourraient adorer. C'est ce besoin d'un culte* commun *qui a constitué le principal tourment de chaque individu et de l'humanité tout entière, dès le commencement des siècles. C'est au nom d'un culte universel qu'ils se détruisaient mutuellement par le glaive. Ils créaient des dieux, et ils se défiaient les uns les autres : « Abandonnez vos dieux et venez, adorez les nôtres ; autrement, ce sera la mort pour vous et pour vos dieux ! » Et c'est ainsi qu'il en sera jusqu'à la fin du monde. Même quand les dieux auront disparu, ils se prosterneront devant des idoles. Tu le savais, Tu ne pouvais pas ne pas connaître le secret fondamental de la nature humaine, mais Tu as repoussé l'unique étendard infaillible qu'on T'avait offert pour que tous s'inclinent devant Toi sans discussion — l'étendard du pain terrestre — et Tu l'as rejeté au nom de la liberté et du pain céleste. Et vois ce que Tu as fait ensuite, toujours au nom de la liberté. Je Te le dis, l'homme ne connaît pas de souci plus torturant que celui de trouver quelqu'un à qui il puisse remettre au plus tôt ce don de la liberté, avec lequel cet être malheureux vient au monde. Mais celui-là, seulement, se rend maître de la liberté des hommes, qui a su apaiser leur conscience. Avec le pain, on T'offrait un étendard indiscutable : si Tu donnais le pain, l'homme T'adorerait, car il n'y a rien de plus indiscutable que le pain : mais si quelqu'un d'autre que Toi s'emparait de la conscience de l'homme, oh, alors, il abandonnerait même ton pain et suivrait celui qui aurait séduit sa conscience. En*

cela, Tu avais raison. Car le problème de l'existence humaine n'est pas de vivre, mais de connaître le pourquoi des choses. S'il n'est pas sûr de sa raison de vivre, l'homme ne consentira pas à vivre et préférera se détruire plutôt que de demeurer sur terre même entouré de pains. C'est vrai, mais qu'est-il advenu ? Au lieu de T'emparer de la liberté humaine, Tu n'as fait que l'accroître ! As-tu donc oublié qu'au libre choix entre le bien et le mal, l'homme préfère la quiétude et même la mort ? Il n'y a rien de plus séduisant pour l'homme que sa liberté de conscience ; mais il n'y a rien, non plus, de plus troublant. Et voilà qu'au lieu de poser des principes solides pour apaiser la conscience humaine une fois pour toutes, Tu as pris tout ce qu'il y avait d'étrange, d'aléatoire et d'imprécis. Tu as pris tout ce qui dépassait les forces des hommes, en agissant comme si Tu ne les aimais pas du tout — Toi, qui es venu donner ta vie pour eux ! Au lieu de Te rendre maître de la liberté humaine, Tu l'as accrue et Tu as imposé pour toujours cette torture au royaume intérieur de l'homme. Tu as voulu le libre amour de l'homme, afin qu'il Te suive librement, séduit et captivé par Toi. Au lieu d'obéir à la dure loi antique, l'homme a dû décider, dès lors, d'un cœur libre, où était le bien et où était le mal, n'ayant pour toute lumière que ton image. Mais est-il possible que Tu n'aies pas pensé que, chargé d'un fardeau aussi terrible que la liberté de choisir, l'homme finirait par mettre en doute et par renier ton image, et ta vérité ? En effet, ils déclareront, finalement, que la vérité n'est pas en Toi, car il était impossible de les livrer à des tourments plus grands que ceux auxquels Tu les as voués en leur laissant tant d'anxiété et de problèmes insolubles. Ainsi, Tu as préparé Toi-même la ruine de ton royaume, et Tu ne peux en accuser personne d'autre. Et pourtant, est-ce cela que l'on T'avait offert ? Il n'y a que trois forces sur terre, trois forces seulement, capables de vaincre pour toujours et de capter pour toujours, pour leur propre bonheur, la conscience de ces rebelles impuissants ; ces forces, ce sont le miracle, le mystère et l'autorité. Tu les as refusées toutes les trois, donnant Toi-même l'exemple. L'esprit terrible et sage T'a placé sur le faîte du temple et T'a

dit : « Si Tu veux savoir si Tu es le Fils de Dieu, précipite-Toi dans le vide, car il est dit : Les anges le soutiendront pour qu'il ne tombe pas et ne s'écrase pas *et Tu prouveras ainsi ta foi en ton Père ». Tu ne T'es pas laissé tenter par cette proposition ; Tu l'as rejetée et Tu ne T'es pas précipité dans le vide. Oh ! bien entendu, Tu as agi alors d'une façon noble et admirable comme un Dieu. Mais les hommes, cette race faible et rebelle, est-ce qu'ils sont, eux, des dieux ? Oh, Tu as compris alors que rien qu'en faisant un pas — le geste de Te précipiter dans le vide, — Tu aurais tenté Dieu et aurais perdu toute foi en Lui, que Tu Te serais brisé contre la terre que Tu es venu sauver, et que l'esprit intelligent qui Te tentait, s'en serait réjoui. Mais, je le répète, sont-ils nombreux, tes pareils ? As-Tu pu admettre, ne serait-ce qu'un instant, que les hommes soient de taille à supporter cette tentation ? La nature humaine est-elle créée pour repousser le miracle, aux moments les plus terribles de la vie, pour pouvoir s'en tenir au libre choix du cœur aux moments où se posent les problèmes intérieurs les plus fondamentaux et les plus terrifiants ? Oh, Tu savais que ton exploit resterait consigné dans les Ecritures, qu'il atteindrait les profondeurs du temps et les limites extrêmes de la terre, et Tu espérais que, suivant ton exemple, l'homme resterait avec Dieu en se passant du miracle. Mais Tu ne savais pas qu'à peine rejeté le miracle, l'homme rejetterait aussitôt Dieu, car ce sont les miracles que l'homme cherche plutôt que Dieu. Et, étant donné que l'homme est incapable de se passer du miracle, il se fabriquera de nouveaux miracles, des miracles à lui, et s'inclinera devant le miracle du magicien, devant le prodige de la sorcière, fût-il cent fois rebelle, hérétique et athée. Tu n'es pas descendu de la croix, quand on Te criait, en se moquant de Toi et en Te bafouant : « Descends de la croix et nous croirons en Toi ». Tu n'es pas descendu, parce que, de nouveau Tu ne voulais pas asservir l'homme au miracle, et Tu avais soif d'une foi fondée sur la liberté et non sur le miracle. Tu avais soif d'un amour libre et non de l'enthousiasme servile d'esclaves devant une puissance qui les a terrifiés. Mais là encore, Tu surestimais les hommes, car, certes,*

ils sont esclaves, bien que créés rebelles. Quinze siècles se sont écoulés depuis. Jette un regard autour de Toi, regarde-les : que sont ces hommes que Tu as élevés jusqu'à Toi ? Je le jure, l'homme a été créé plus faible et plus bas que Tu ne le pensais ! Peut-il, peut-il faire ce que tu as réalisé ? En l'estimant si haut, Tu as agi comme si Tu n'avais plus de compassion ; car Tu as trop exigé de lui, Toi, qui l'avais aimé plus que Toi-même! (...) Nous avons corrigé ton œuvre et nous l'avons basée sur le miracle, *le* mystère *et l'*autorité. *Et les hommes se sont réjouis d'être, de nouveau, conduits comme un troupeau, et d'être libérés, enfin, d'un don aussi terrible, qui leur avait valu tant de tourments. Dis, avons-nous eu raison d'agir et d'enseigner ainsi ? Est-ce que nous n'avons pas aimé vraiment l'humanité, nous qui, si humblement conscients de son impuissance, avons allégé, charitablement, son fardeau, et autorisé à sa faible nature — même le péché, à condition qu'il soit commis avec notre permission ? Pourquoi donc es-Tu venu nous déranger ? Et pourquoi me regardes-Tu en silence de Tes yeux doux et pénétrants ? Mets-Toi en colère, je ne veux pas de ton amour, parce que moi-même, je ne t'aime pas. D'ailleurs, que pourrais-je te cacher ? Ne sais-je pas à qui je parle ? Tout ce que j'ai à Te dire, T'est déjà connu, je le lis dans tes yeux. Te cacherai-je notre secret ? Peut-être veux-Tu, précisement, l'apprendre de ma bouche. Ecoute-le alors : nous ne sommes pas avec Toi, mais avec l'*autre, *c'est là tout notre secret. Nous ne sommes pas avec Toi, mais avec l'*autre, *depuis huit siècles. Il y a exactement huit siècles, nous avons accepté de lui, ce que Tu avais rejeté avec indignation : le dernier don qu'il T'avait offert en te montrant tous les royaumes de la terre ; nous avons accepté de lui Rome et le glaive de César, nous nous sommes déclarés rois terrestres, seuls rois, bien que nous n'ayons pas encore réussi à achever complètement notre œuvre. Mais à qui la faute ? Oh, cette œuvre n'en est qu'à ses débuts, mais elle est déjà commencée. Il faudra encore attendre longtemps pour qu'elle soit parachevée, et la terre aura encore beaucoup à souffrir, mais nous atteindrons le but et nous serons César, et c'est alors que nous penserons au bonheur universel des hommes. Et*

cependant, Tu aurais pu, alors, prendre le glaive de César. Pourquoi as-Tu rejeté ce dernier don ? En acceptant ce dernier conseil de l'esprit puissant, Tu aurais donné à l'homme tout ce qu'il cherche sur terre : quelqu'un devant qui s'incliner, à qui confier sa conscience, pour que tous s'unissent, enfin, avec l'unanimité d'une fourmillière, car le besoin d'une union universelle est le troisième et le dernier tourment de l'homme. Depuis toujours, l'humanité toute entière a aspiré à une organisation mondiale. Il y a eu beaucoup de grands peuples dont l'histoire est restée fameuse, mais plus sublimes furent ces peuples, plus ils furent malheureux, car ils ressentaient plus fort que les autres la nécessité d'une union mondiale des hommes. Des grands conquérants, des Timours et des Tchenguiz-Khans ont passé, comme des tempêtes, à travers le monde, cherchant à conquérir l'univers : eux aussi ont exprimé, bien qu'inconsciemment, la grande aspiration de l'humanité à l'union totale et universelle. Si Tu avais accepté le monde et la pourpre de César, Tu aurais fondé un empire universel et Tu aurais donné la paix au monde. En effet, qui doit régner sur les hommes, sinon ceux qui règnent sur leur conscience et détiennent leur pain ? Nous avons pris le glaive de César, et, ce faisant, nous T'avons, bien entendu, renié ; nous avons suivi l'*autre. Oh, il y aura encore des siècles de désordre fomenté par l'esprit libre, des siècles de science et d'anthropophagie, car ayant commencé, sans nous, l'édification de leur Tour de Babel, ils finiront, certainement, par l'anthropophagie. Mais c'est alors que la bête viendra ramper à nos pieds, les lèchera et les arrosera de ses larmes sanglantes. Et nous monterons sur la bête et nous lèverons une coupe sur laquelle on lira : « mystère ». C'est alors, seulement, que le royaume de la paix et du bonheur viendra pour les hommes. Tu es fier de tes élus, mais Tu n'as que des élus ; quant à nous, nous donnerons la paix à tous (...) Oh, nous les persuaderons, finalement, de ne pas s'enorgueillir, car Tu les as exaltés et Tu leur as appris la fierté ; nous leur prouverons qu'ils sont faibles, qu'ils ne sont que de pauvres enfants, et que le bonheur de l'enfance est plus doux que tout autre bonheur. Ils deviendront timides, ils lèveront leurs yeux vers nous et se serreront contre nous, apeurés,*

comme les poussins contre leur mère. Ils nous admireront et nous craindront, et seront fiers de nous voir si puissants et si intelligents, nous qui avons pu pacifier cet immense troupeau furieux. Ils trembleront, impuissants, devant notre colère ; leurs esprits deviendront craintifs, leurs yeux larmoyants comme ceux des enfants et des femmes, mais, sur un signe de nous, ils passeront tout aussi facilement à la gaîté et au rire, au bonheur serein et aux joyeuses chansons enfantines. Certes, nous les forcerons à travailler, mais, aux heures de loisir, nous organiserons leur vie comme un jeu d'enfants, avec des chants puérils, des chœurs et des danses innocentes. Oh, nous leur permettrons même le péché : ils sont faibles et impuissants et ils nous aimeront comme des enfants, parce que nous les aurons autorisés à pécher. Nous dirons que chaque péché sera racheté, s'il est fait avec notre permission ; que nous leur permettons de pécher parce que nous les aimons, et que nous prenons sur nous la rétribution de ces péchés. Nous prendrons sur nous leurs péchés, et ils nous adoreront comme leurs bienfaiteurs qui ont assumé, devant Dieu, leurs péchés. Ils n'auront pour nous aucun secret. Nous leur permettrons ou nous leur défendrons de vivre avec leurs femmes et avec leurs maîtresses, d'avoir ou de ne pas avoir des enfants — selon le degré de leur obéissance — et ils se soumettront à nous avec joie et gaîté. Ils nous apporteront tous les secrets les plus torturants de leur conscience, et nous leur permettront tout, et ils croiront, avec joie, à nos décisions, car elles les libéreront d'une grande anxiété, des tourments de la décision personnelle, des affres de la liberté. Ils seront tous heureux, tous ces millions d'êtres, sauf la centaine de milliers qui les dirigeront. Car seuls, nous autres, gardiens du secret, nous serons malheureux. Il y aura des milliers de millions d'enfants heureux et cent mille martyrs ayant pris sur eux la malédiction de la connaissance du bien et du mal. Ils mourront doucement, ils s'éteindront doucement en ton nom, et dans l'outre-tombe, ils ne trouveront que la mort. Mais nous garderons le secret, et, pour leur bonheur, nous ferons miroiter devant eux l'éternelle récompense céleste. Car même s'il existe quelque chose dans l'au-delà, ce n'est sûrement pas pour leurs pareils. On assure et on prophétise

que Tu vas revenir et que Tu triompheras de nouveau, que Tu viendras avec tes élus, fiers et forts, mais nous dirons que ceux-là n'ont sauvé qu'eux-mêmes, alors que nous, nous avons sauvé tout le monde. On dit que la courtisane montée sur la bête et tenant dans ses mains le mystère, sera couverte d'opprobre, que les faibles se révolteront de nouveau, qu'ils déchireront sa pourpre et mettront à nu son corps « vil ». Mais je me lèverai alors et je Te montrerai des milliers de millions d'enfants heureux, n'ayant jamais connu le péché. Et nous, qui avons pris sur nous leurs péchés, pour leur bonheur, nous comparaîtrons devant Toi et nous Te dirons : « Condamne-nous, si Tu le peux et si Tu l'oses ». Sache que je n'ai pas peur de Toi. Sache que, moi aussi, j'ai été dans le désert, que je me suis nourri de sauterelles et de racines, que, moi aussi, j'ai béni la liberté dont Tu as gratifié les hommes, que moi aussi, je me suis préparé à prendre place parmi tes élus, parmi les forts et les puissants, aspirant à « compléter le nombre ». Mais je me suis réveillé et je n'ai pas voulu servir une cause folle. Je suis revenu et je me suis agrégé au chœur de ceux qui ont corrigé ton œuvre. J'ai quitté les fiers et je suis revenu vers les humbles, pour le bonheur de ces humbles. Ce que je T'ai dit se réalisera, et notre royaume sera édifié. Je Te le répète, dès demain, Tu verras ce troupeau docile qui, à mon premier geste, se précipitera pour attiser les flammes du bûcher sur lequel je Te ferai brûler pour être venu nous déranger. Car si quelqu'un a mérité notre bûcher plus que tous les autres, c'est Toi. Demain, je Te ferai brûler. Dixi »[1].

F.-M. DOSTOIEVSKI

---

1. Nous avons utilisé la traduction parue dans le petit volume *La légende du Grand Inquisiteur*, Paris, Desclée De Brouwer, 1958, p. 179-199. On trouvera d'ailleurs dans l'introduction de ce livre une excellente étude du P. X. Tilliette, s. j. qui montre comment la critique de Dostoievski n'atteint pas le catholicisme dans son essence : « L'Eglise romaine, du fond de sa vérité authentique, ne peut se sentir atteinte par les anathèmes de la Légende. Elle condamne elle-même ces déviations historiques qui incombent au *corps de péché*. En réalité, l'esprit de liberté est gravé dans le moindre iota du dogme et le plus minime apex de la morale catholique » (p. 49).

LE THÈME DE LA TENTATION
dans l'œuvre de saint Augustin

Saint Augustin a eu maintes fois l'occasion de parler de la tentation, soit dans ses sermons pour éclairer les fidèles sur cette réalité de leur vie chrétienne, soit dans ses livres pour défendre les positions catholiques contre les erreurs du Manichéisme ou du Pélagianisme. Il serait vain pourtant de chercher dans ses œuvres un traité systématique de la tentation : il n'aborde, dans ses controverses, que les points en litige, et c'est avec la simplicité la plus familière et toute la liberté de la conversation que son génie étonnamment souple se meut dans ses prédications, sans s'astreindre à des exposés exhaustifs : ici, il accroche un avertissement ou une remarque au verset d'Ecriture qu'il commente ; là, il évoque d'une phrase tel aspect du problème ; il recommande, ailleurs, telle attitude d'âme et, en d'autres circonstances, il explique ou il décrit, il exhorte ou il met en garde. Il ne saurait donc être question de recueillir à travers l'œuvre de saint Augustin tous les textes, si nombreux, se rapportant à notre sujet ; il suffira plus modestement, d'ordonner les lignes de force qui paraissent se dégager de son enseignement et que lui-même, à la lumière de son expérience spirituelle, a découvertes dans sa méditation de l'Ecriture[1].

---

1. On lira, sur le même sujet, l'exposé de F.-J. THONNARD, *Traité de vie spirituelle à l'école de saint Augustin*, Paris, 1959, p. 370-393, et les aperçus de J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, 2me édit., Fribourg-en-Brisgau, 1929, t. II, p. 213-239 et 371-389.

I. LE COMBAT DE LA VIE CHRÉTIENNE

La réflexion de Job

« N'est-ce pas une tentation que la vie de l'homme sur la terre ? » Ce verset tel qu'il le lit dans sa traduction du livre de *Job*, 7, 1, se trouve cité quarante-sept fois dans l'œuvre d'Augustin[2], et ce chiffre souligne dès l'abord à quel point, pour l'évêque d'Hippone, la vie chrétienne paraît marquée par l'épreuve et la lutte : Job, commente-t-il, dit de la vie qu'elle est une tentation « en tant qu'elle est un stade de combat où l'homme est soit vainqueur, soit vaincu » (*Adnot. in Job*, 7, 1 ; *P. L.*, 34, 832).

Cette parole de l'Ecriture trouvait d'autant plus de résonance dans le cœur d'Augustin qu'elle répondait davantage à son expérience personnelle. Une douzaine d'années après son baptême, quand il essaie de décrire son état d'âme au moment où il rédige ses *Confessions*, son long examen de conscience méditatif s'ouvre sur cette constatation qu'il répète comme un refrain :

> « La vie humaine sur la terre est-elle autre chose qu'une tentation ? Qui peut souhaiter des tracas, des difficultés ? Vous ordonnez de les supporter, non de les aimer. Personne n'aime ce qu'il supporte, encore qu'il aime à supporter. On se réjouit de supporter, mais on aimerait mieux n'avoir rien à supporter. Dans l'adversité, j'aspire au bonheur ; dans le bonheur je redoute l'adversité. Entre ces deux états, est-il un état intermédiaire, où la vie humaine ne soit pas une tentation ? Malheur aux prospérités du siècle, oui, deux fois malheur à elles, pour l'adversité qu'on y redoute et pour la caducité qui y gâte la joie ! Malheur aux adversités du siècle ; une fois, deux fois, trois fois malheur à elles, pour le désir qu'on y garde du bonheur, pour la dureté de leurs épreuves, pour les risques que la patience y court ! La vie humaine sur la terre n'est-elle donc jamais autre chose qu'une tentation ininterrompue ? » (*Confessions*, 10, 28, 39 ; trad. P. de LABRIOLLE, édition « Les Belles Lettres », p. 269).

---

2. A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Biblia Augustiniana, A. T., II, Livres historiques*, Paris, 1960, p. 110. La liste des références et le relevé des textes scripturaires orchestrant chaque citation se trouvent p. 134-135.

Et sans rien laisser dans l'ombre, Augustin découvre une à une ses plaies à la miséricorde du médecin divin en qui il a mis tout son espoir : les images des plaisirs passés qui reviennent troubler son sommeil, la difficulté de trouver la juste mesure, entre deux excès contraires, dans le boire et le manger, dans les plaisirs de l'ouïe et dans ceux de la vue, les pièges plus subtils tendus chaque jour à son appétit de connaître pour accaparer son attention et attirer sa vaine curiosité, l'orgueil de la vie qui se manifeste dans le désir d'être aimé pour soi, dans le goût de la louange comme dans le mépris vaniteux de la vaine gloire. Cf. *Confessions,* 10, 30, 41-39, 64.

Pour amener ses chrétiens à la même délicatesse de conscience et pour les préserver d'une sécurité trompeuse, il leur rappelle cette dure réalité : « Le chemin de ce siècle est pénible ; il est rempli de tentations ; il ne faut pas que la prospérité soit source d'orgueil, l'adversité d'abattement » (*In Jo. Evang. Tr.* 12, 14 ; *P. L.,* 35, 1492). Le tableau est sombre, il s'éclaire toujours néanmoins de la grande lumière de l'espérance ; car, quoi qu'on puisse prétendre, Augustin est trop chrétien pour sombrer dans le pessimisme, et sans doute n'accuse-t-il les ombres que pour faire chanter dans les cœurs le désir de Jérusalem :

> « Chaque jour, des tentations luttent avec nous, chaque jour des délectations ; même si nous n'y consentons pas, nous endurons cette peine, nous luttons, et il y a grand danger que celui qui combat soit vaincu ; si nous demeurons vainqueurs, en ne consentant pas, nous endurons néanmoins la peine de résister aux plaisirs. L'ennemi ne cesse et ne meurt qu'à la résurrection des morts. Mais ayons une ferme espérance, soyons dans la confiance... (Les psalmistes) chantent notre libération future » (*En. in Ps.* 148, 4 ; *P. L.,* 37, 1940).

> « Qui appartient au Christ sans être secoué de tentations variées, sans que le diable et ses anges ne se préoccupent chaque jour de le pervertir par quelque désir, par quelque suggestion, par la promesse d'un gain ou la terreur d'un dommage, par la promesse de la vie ou la peur de la mort, par l'inimitié ou l'amitié de quelque puissant ? Le diable s'applique de toutes manières à le faire tomber ; nous vivons au milieu des persécutions et nous avons sans cesse pour

ennemis le diable et ses anges. Mais ne craignons pas. Le diable et ses anges sont comme des vautours, et nous sommes sous les ailes de cette poule qu'est le Christ ; il ne peut rien nous arriver, car la poule qui nous protège est puissante » (*En. in Ps.* 62, 17 ; *P. L.*, 36, 758).

Le baptême, en effaçant tous ses péchés, a permis au chrétien de repartir avec une âme purifiée ; il demeure faible néanmoins, toute sa vie il restera comme un convalescent qui a sans cesse besoin du secours et des remèdes du médecin, mais s'il fait pleine confiance à ses soins attentifs, s'il se laisse de plus en plus christianiser par lui, au milieu des épreuves, dans son corps et dans son âme, il obtiendra la santé parfaite dans le monde à venir :

« Après la rémission des péchés, tu portes un corps infirme ; il est nécessaire qu'il y ait certains désirs charnels qui te chatouillent et te suggèrent des plaisirs illicites ; ils viennent de ta langueur. Tu portes encore, en effet, une chair infirme, la mort n'a pas encore été absorbée dans la victoire, le corruptible n'a pas encore revêtu l'incorruptibilité. L'âme elle-même aussi est encore secouée par certaines passions après la rémission des péchés, elle est encore roulée dans les dangers des tentations : par certaines suggestions elle est réjouie, par d'autres elle ne l'est pas, et dans celles qui la réjouissent, elle consent parfois à certaines, elle est prise. C'est le fait de la langueur. *Il guérit toutes tes langeurs* (*Ps.* 102, 3). Toutes les langueurs seront guéries, ne crains pas. Elles sont grandes, diras-tu ; mais le médecin est plus grand qu'elles Supporte la souffrance médicinale en songeant à la santé à venir » (*En. in Ps.* 102, 5 ; *P. L.*, 37, 1319).

Que l'homme même se trouve confronté à l'une de ces tentations où il lui faut lutter jusqu'à la mort et qu'il en sorte vainqueur, son combat n'en continue pas moins ensuite. Suzanne a connu d'autres tentations après avoir échappé aux sollicitations des deux vieillards et à leurs calomnies ; Joseph a connu d'autres tentations après avoir été délivré de la prison où l'avaient jeté les accusations perfides de la femme qui avait voulu le séduire, car « jusqu'à la mort il n'y a que tentation, la béatitude ne vient qu'après » (*Sermo* 318, 2 ; *P. L.*, 38, 1439). Si saint qu'il soit, nul n'échappe à ce lot des hommes ;

l'Apôtre nous avertit en effet de prendre garde à nous-mêmes, « de peur que certains ne se réjouissent d'être parvenus à un tel progrès spirituel qu'ils s'imaginent ne plus pouvoir être tentés comme des hommes » (*Epist.*, 219, 1 ; *P. L.*, 33, 992).

Le temps de l'exil

Telle est donc, formulée par l'Ecriture, expérimentée douloureusement chaque jour, la condition de tous les citoyens de la Jérusalem céleste, tant qu'ils demeurent dans l'exil de la terre. Comme dans la parabole, ne peut être juste ici-bas devant Dieu que celui qui se reconnait pécheur ; la paix véritable et la perfection sont réservées pour la vie immortelle. Il s'agit de savoir ces limites, de les accepter humblement avec les tentations, les combats, les chutes et la peine qu'elles infligent et de ne pas prétendre pour le temps de la route à cette impeccabilité et à cette paix qui ne sont possibles que dans la patrie :

> « L'Eglise sait que deux vies lui ont été prêchées de par Dieu, l'une dans la foi, l'autre dans la vision ; l'une pour le temps de l'exil, l'autre pour l'éternité de la patrie où l'on demeure ; l'une dans le labeur, l'autre dans le repos... L'une s'éloigne du mal et fait le bien, l'autre n'a aucun mal dont elle aurait à s'éloigner et elle a un grand bien dont elle jouit ; l'une combat avec l'ennemi, l'autre règne sans ennemi ; l'une est forte dans l'adversité, l'autre ne ressent aucune adversité ; l'une refrène les concupiscences de la chair, l'autre s'adonne aux délectations de l'esprit ; l'une est occupée par le souci de vaincre, l'autre est tranquille dans la paix de la victoire ; l'une est aidée dans les tentations, l'autre se réjouit de celui qui l'aide sans aucune tentation... L'une pardonne les péchés des autres pour que les siens lui soient pardonnés, l'autre n'endure rien qu'elle ait à pardonner et ne fait rien dont elle ait à demander le pardon » (*In. Jo. Evang. Tr.* 124, 5 ; *P. L.* 35, 1974).

Dans une page célèbre de *La Cité de Dieu*, Augustin énumère l'accumulation de tentations et de dangers au milieu desquels, sur cette terre, le juste lui-même doit continuellement se débattre ; tandis que le mal de l'ignorance risque de voiler son regard et de le tromper sur ce qu'il aurait à faire, le mal de la faiblesse l'accable pour l'empêcher d'accomplir

ce qu'il a entrevu comme son devoir. Il peut trouver là des circonstances atténuantes qui diminuent et parfois même suppriment sa responsabilité, sa misère n'en est pas moins profonde et elle exige de sa part une attention soutenue pour faire face, avec la grâce de Dieu implorée dans la prière, aux multiples difficultés qui proviennent de la condamnation primitive et en constituent un témoignage irrécusable :

> « En dehors des maux communs dans cette vie aux bons et aux méchants, les justes ont leurs labeurs particuliers, quand ils luttent contre les vices et sont exposés aux tentations et aux périls inhérents à de tels combats. Tantôt plus agressive, tantôt plus calme, jamais cependant la chair ne cesse de convoiter contre l'esprit, ni l'esprit contre la chair, de sorte que nous ne faisons pas ce que nous voulons pour détruire toute mauvaise concupiscence; mais nous devons nous contenter de la subjuguer, autant que nous le pouvons avec l'assistance divine, en lui refusant notre consentement. C'est pourquoi nous montons une garde incessante pour éviter qu'une opinion spécieuse ne nous abuse, qu'une parole rusée ne nous trompe, que quelque erreur n'enténèbre notre esprit, que nous ne prenions ni le bien pour le mal, ni le mal pour le bien, que la crainte ne nous détourne pas de ce qu'il nous faut faire, que la passion ne nous emporte à ce qu'il ne faut pas faire, que le soleil ne se couche pas sur notre colère, que le ressentiment ne nous entraîne pas à rendre le mal pour le mal, qu'une tristesse sans mesure et sans dignité ne nous accable pas, que l'ingratitude ne rende pas notre cœur insensible aux bienfaits reçus, que notre bonne conscience ne succombe pas aux méchantes rumeurs, que de téméraires soupçons ne nous abusent pas à l'égard du prochain, que la calomnie n'en vienne pas à nous abattre, que le péché ne règne pas en notre corps mortel pour nous soumettre à ses désirs, que nos membres ne deviennent pas pour le péché des instruments d'iniquité, que notre œil ne cède pas à la convoitise, que la passion de la vengeance ne l'emporte pas, que le regard ni la pensée ne s'attarde dans ce qui donne un plaisir mauvais, que l'oreille ne se complaise pas à la parole indécente ou méchante, que nous ne fassions pas ce qui est défendu, même si c'est agréable, et qu'enfin dans cette guerre féconde en fatigues et en dangers, nous n'espérions pas vaincre avec nos propres forces ni ne rapportions à celles-ci la victoire une fois acquise, mais à la grâce de celui dont l'Apôtre a dit : *Rendons grâces à Dieu qui nous a donné la victoire par Notre Seigneur Jésus-Christ* (*1 Cor.*, 15, 57), et

ailleurs : *En tout cela, nous l'emportons grâce à celui qui nous a aimés* (*Rom.*, 8, 37). Sachons-le bien, toutefois, si grand que soit notre courage à combattre les vices ou même à les dominer et maîtriser, tant que nous sommes en ce corps, jamais les motifs ne nous manqueront de dire à Dieu : *Remettez-nous nos dettes.* Mais, dans le royaume où nous vivrons à jamais dans des corps immortels, il n'y aura plus ni combats, ni dettes, qui jamais et nulle part n'auraient existé, si notre nature avait conservé la droiture de sa création. C'est pourquoi, notre combat présent qui nous expose à périr et dont nous désirons nous libérer par une suprême victoire, relève également des maux de cette vie ; et que cette vie soit sous le coup d'une condamnation, nous le prouvons par le témoignage de si nombreuses et si grandes misères » (*De Civ. Dei,* 22, 23 ; traduction, légèrement modifiée, de G. COMBÈS, Bibliothèque Augustinienne, 37, p. 655 et 657).

Dans un sermon du temps pascal, Augustin rappelle à ses fidèles avec quelle attention inquiète il leur faut ici-bas chanter l'Alleluia pour qu'un jour ils puissent le chanter au ciel en toute assurance :

« Pourquoi cette inquiétude ? Tu ne veux pas que je sois inquiet quand je lis dans l'Ecriture : *N'est-ce pas une tentation que la vie de l'homme ici-bas ?* Tu ne veux pas que je sois inquiet quand j'entends encore : *Veillez et priez pour ne pas entrer en tentation* (*Marc,* 14, 38) ? Tu ne veux pas que je sois inquiet alors que la tentation surabonde tellement que la prière même me prescrit de l'être quand nous disons : *Remets-nous nos dettes comme nous-mêmes remettons à nos débiteurs ?* Suppliants de chaque jour, débiteurs de chaque jour. Tu veux que je sois dans la tranquillité alors que, chaque jour, je demande pardon pour les péchés, aide pour les dangers ? Car, après avoir dit pour les péchés passés : *Remets-nous nos dettes,* j'ajoute aussitôt en vue des dangers futurs : *Ne nous induis pas en tentation.* Or, comment le peuple se trouve-t-il dans le bien quand il crie avec moi : *Délivre-nous du mal ?* Et pourtant, frères, nous trouvant encore en ce mal, chantons Alleluia au Dieu bon qui nous délivre du mal » (*Sermo* 256, 1 ; *P.L.,* 38, 1191).

Retrouvant ces mêmes sentiments d'espérance et de crainte dans la prière des Psaumes, Augustin y reconnait la voix de

l'Eglise, Corps du Christ[3], qui « chante ou gémit, qui se réjouit dans l'espérance ou soupire de la réalité présente » (*En. in Ps.* 42, 1 ; *P. L.*, 36, 476). En butte à l'envie des païens, aux embûches sournoises des hérétiques, devant tolérer en son sein le mélange des bons et des méchants, « cette possession du Christ, cet héritage du Christ, ce corps du Christ, cette unique Eglise du Christ, cette unité que nous sommes crie des extrémités de la terre : *Exauce ma supplication, ô Dieu, sois attentif à ma prière ; des extrémités de la terre j'ai crié vers toi*... Elle montre qu'elle se trouve, répandue parmi toutes les nations, à travers l'univers terrestre, dans une grande gloire, mais aussi dans une grande tentation. Car notre vie, au cours de cet exil, ne peut pas être sans tentation » (*En. in Ps.* 60, 2 et 3 ; *P. L.*, 36, 274).

Le devoir des pasteurs

De cette analyse de la situation découle logiquement l'attitude du vrai pasteur : il doit prémunir ses fidèles contre les illusions d'une vie facile et d'une sécurité sans histoire, mais, tout en les avertissant des dangers et des luttes qu'ils ne manqueront pas de connaître, il doit fortifier leurs cœurs dans l'espérance : le chemin qu'ils ont à suivre est le chemin suivi par le Christ et, si leur amour reste fidèle, leur délivrance est assurée :

> « La brebis porte une âme faible quand elle ne croit pas que des tentations lui surviendront. A l'infirme qui croit cela le pasteur négligent ne dit pas : *Fils, accédant au service de Dieu, tiens-toi dans la justice et dans la crainte, et prépare ton âme à la tentation* (*Eccli.*, 2, 1). Qui parle ainsi au contraire donne de la force au faible, d'un faible il fait un fort, si bien qu'après avoir cru il n'espère pas la prospérité de ce siècle. Mais si on lui a enseigné à espérer la prospérité de ce siècle, il est corrompu par la prospérité même, car il est blessé par les adversités qui surviennent, ou peut-être même éteint. Qui bâtit ainsi ne le bâtit donc pas sur la pierre, mais sur le sable. *Or la pierre était le Christ* (*1 Cor.*, 10, 4).

3. Cf. E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*, 3me édit., Paris, 1951, t. II, p. 84-133 ; M. Pontet, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, Paris, 1944, p. 387-553.

> Il faut que le chrétien imite les souffrances du Christ, il ne doit pas rechercher les délices. L'infirme est réconforté quand on lui dit : Attends-toi certes aux tentations de ce siècle, mais de toutes le Seigneur te tirera si ton cœur ne s'éloigne pas de lui. Car pour réconforter ton cœur il est venu, lui, souffrir, il est venu mourir, il est venu pour être couvert de crachats, il est venu pour être couronné d'épines, il est venu pour entendre les injures, il est venu enfin pour être pendu au bois ; tout cela, il l'a souffert pour toi, et toi, tu ne souffres rien pour lui, mais pour toi. » (*Sermo* 46, 5, 10 ; *P. L.*, 38, 275).

Cet enseignement sur les tentations, Augustin le considère comme l'une des pièces maîtresses de l'instruction des candidats au catéchuménat : il faut que la vérité leur soit dite et qu'ils sachent, avant de s'engager, ce qui les attend. Après avoir développé les grands événements de l'histoire du salut et montré qu'ils s'expliquaient, tous, par l'amour de Dieu, le catéchiste doit « instruire et fortifier la faiblesse de l'homme contre les tentations et les scandales, soit à l'extérieur, soit à l'intérieur de l'Eglise... Il doit montrer quelle est, pour la formation des fidèles, l'utilité des tentations et quel remède se trouve dans l'exemple et la patience de Dieu qui a décidé de les permettre jusqu'à la fin » (*De catech. rudibus*, 7, 11 ; *P. L.*, 40, 317-318 ; cf. ce qui a trait à la tentation dans les deux exemples de catéchèse proposés, 25, 48-49 et 27, 55 ; *ibid.*, 343-344 et 347-348).

Augustin prolonge lui-même les avertissements de cette première catéchèse dans plusieurs de ses sermons du soir de Pâques ou de la semaine pascale. Il exprime son inquiétude au sujet de la persévérance des nouveaux baptisés, qui commencent leur vie de membres du Christ et de fils de l'Eglise. La dure servitude que leur imposait l'iniquité a pris fin : comme les Egyptiens ont péri dans les flots de la Mer Rouge, leurs péchés ont été détruits dans les eaux du baptême. Mais il leur reste encore une longue route à parcourir, et, comme les Hébreux de l'Exode, ils risquent de succomber à ses multiples périls : « Maintenant donc, cherchez le royaume des cieux, auquel vous êtes appelés, comme à travers le désert, soyez vigilants pour résister aux tentations » (*Sermo Mai* 89, édit.

G. MORIN, p. 331). Augustin les met en garde contre les exemples des mauvais chrétiens qu'il redoute plus pour eux que les dangers provenant des païens, des juifs ou des hérétiques : « Cherchez-vous dans le peuple de Dieu ceux que vous imiterez. Car, si vous voulez imiter la masse, vous ne serez pas du petit nombre qui marche par la voie étroite » *Sermo* 224, 1 ; *P. L.,* 38, 1094). Il avertit les fidèles plus anciens de leur responsabilité : «Montrez-leur, non des exemples qui les fassent périr, mais des exemples qui les fassent progresser. Car ceux qui viennent de naître vous regardent pour savoir comment vous vivez, vous qui êtes nés depuis longtemps... Si vous vivez mal, vous aurez un mauvais compte à rendre à Dieu et de vous et d'eux » (*Sermo* 228, 1 ; *ibid.,* 1101-1102).

La loi de la vie chrétienne est donc le combat : l'Eglise de la terre est une église militante, « un royaume en état de guerre où l'on est encore aux prises avec l'ennemi, où tantôt l'on résiste quand assaillent les vices, tantôt on leur commande quand ils cèdent, jusqu'à ce que l'on parvienne à ce royaume de toute paix où l'on règnera sans ennemi » (*De Civ. Dei,* 20, 9, 2 ; trad. G. COMBÈS, Bibl. August., 37, p. 235). Si depuis la faute d'Adam, la vie humaine est remplie de difficultés de toutes sortes, le fait est encore plus vrai quand il s'agit du chrétien qui a pris au sérieux sa marche vers Dieu et veut répondre à sa vocation de membre du Christ.

Cependant, on l'aura remarqué, dans plusieurs de ces textes, et surtout quand Augustin invoque le verset de *Job,* le terme de « tentation » prend un sens plus large que celui qu'on lui donne à l'habitude. Outre l'ensemble de la condition terrestre avec ses multiples occasions de péché, il peut désigner plus particulièrement les maux et les souffrances d'ici-bas, les difficultés et les événements pénibles qui surviennent en toute vie humaine, « les épreuves ». Le rapprochement avec l'acception ordinaire s'opère en profondeur, car, pour Augustin, l'adversité et la prospérité sont les deux matières privilégiées de la tentation au sens strict : « L'âme humaine est tentée des deux côtés, et par la prospérité pour n'être pas corrompue, et

par l'adversité pour n'être pas brisée » (*En. in Ps.* 64, 13 ; *P. L.*, 36, 782). « *C'est une tentation que la vie de l'homme sur la terre,* et elle ne cesse pas de tenter les pieux et vrais chrétiens, non seulement par les attaques de l'adversité, mais encore par la séduction de la prospérité, si bien que l'âme humaine succombe par l'affliction ou se rend vaine par l'orgueil » (*Contra Gaudent.*, 1, 21, 24 ; *P. L.*, 43, 720).

II. L'AMBIGUÏTÉ DE LA TENTATION

Qui est le tentateur ?

Que la tentation constitue l'une des trames de la vie humaine, elle s'y présente néanmoins avec un double sens et une double valeur. L'Ecriture l'indique en deux phrases qui paraissent se contredire et qu'Augustin aime rapprocher pour mieux souligner la question qu'elles soulèvent : « Tu as dans l'Ecriture : *Dieu ne tente personne* (*Jacques*, 1, 13), et tu as d'autre part dans l'Ecriture : *Le seigneur Dieu vous tente pour savoir si vous l'aimez* (*Deut.*, 13, 3 ».

Pour résoudre cette antinomie, Augustin établit une distinction qui deviendra classique après lui : « Nous comprenons donc, explique-t-il, qu'il y a deux sortes de tentations : l'une qui trompe, l'autre qui éprouve ; selon celle qui trompe, Dieu ne tente personne ; selon celle qui éprouve, le Seigneur votre Dieu vous tente »(*In Jo. Evang. Tr.* 43, 5 et 6 ; *P. L.*, 35, 1707-1708). « Autre est la tentation de tromperie, autre la tentation d'épreuve ; selon la première il n'y a que le diable qui tente, mais Dieu tente selon la seconde » (*Epist.* 205, 2, 16 ; *P. L.*, 33, 947-948). « Il y a une tentation qui amène le péché, et Dieu ne tente ainsi personne ; il y a une tentation qui éprouve la foi, et Dieu daigne aussi tenter de cette manière » (*Sermo* 71, 10, 15 ; *P. L.*, 38, 453).

Le résultat permettrait donc de déterminer l'origine de la tentation, si une difficulté nouvelle ne venait compliquer le problème. Il est sûr que Dieu ne tente que pour éprouver et le diable que pour tromper, mais l'Ecriture nous montre que Dieu peut aussi se servir du diable pour mettre à l'épreuve

celui qu'il aime, comme il l'a fait dans le cas de Job. Il s'avère dès lors impossible de se prononcer dans le domaine pratique sur la source des tentations qui nous assaillent, mais la distinction prend quelque importance au plan théorique et pour résoudre certaines difficultés scripturaires, et elle rappelle d'autre part que la tentation peut avoir deux issues. Son action est pareille à celle du feu : les méchants sont en face d'elle comme du foin, les bons comme de l'or ; Judas a été dévoré comme le foin, Job a été éprouvé comme l'or ; cf. *En. in Ps.* 103, *sermo* 3, 22 ; *P. L.*, 37, 1375).

Le souverain domaine de Dieu

Quel que soit pourtant son résultat, il n'existe aucune tentation qui échappe au gouvernement divin. Au temps des controverses manichéennes, Augustin a dû établir contre les membres de la secte que le Mal n'était pas une substance capable de contrebalancer la puissance du Bien[4] et que le diable, simple créature, ne possédait d'autre pouvoir de nuire que celui que Dieu lui concédait.

> « Même la puissance de ceux qui nuisent ne vient que de Dieu... Les méchants recevant le pouvoir de nuire, il n'est pas injuste que la patience des bons en soit éprouvée et l'iniquité des mauvais punie. Car c'est par le pouvoir donné au diable que Job a été éprouvé pour que sa justice soit manifestée, que Pierre a été tenté pour qu'il ne présume pas de lui-même, que Paul a été souffleté pour qu'il ne s'enorgueillisse pas, que Judas a été condamné pour se pendre. Dieu lui-même a accompli tout cela justement par le pouvoir donné au diable » (*De natura boni*, 32 ; *P. L.*, 42, 561).

Augustin écrit de même à propos de la tentation de nos premiers parents :

> « Le diable a la volonté de tenter, mais il n'a le pouvoir ni de le faire, ni de mener la tentation comme il l'entend. C'est donc parce qu'il en a reçu la permission qu'il

4. Sur la conception manichéenne du Bien et du Mal, de leurs limites réciproques et de leur lutte, cf. P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, t. I, Paris, 1918, p. 95-125.

> a tenté, et il a tenté de la manière qui lui avait été permise » (*De Genesi ad litt.*, 11, 27, 34 ; *P.L.*, 34, 444).

Il ne s'agissait pas là cependant que d'un thème de controverse[5]. Pasteur et guide spirituel, l'évêque d'Hippone doit donner à son troupeau l'enseignement doctrinal qui le nourrira et lui rappeler les principes qui dirigent sa vie. Pour éclairer ses fidèles dans les luttes au milieu desquelles ils se débattent, pour les empêcher de disperser en vain leurs efforts, pour qu'ils sachent vers qui tourner leur regard dans les difficultés, il leur répète que Dieu continue à régir souverainement ce monde qu'il a créé et ordonné, que tout y est soumis à sa providence et que rien n'y arrive sans sa permission. Qu'ils ne craignent donc pas les pièges du diable ; celui-ci n'a d'autre pouvoir que celui que Dieu daigne lui laisser selon ses desseins mystérieux : « Le diable ne nuit à personne, à moins qu'il n'en ait reçu le pouvoir de Dieu » (*En. in Ps.* 100 ; 12 ; *P.L.*, 37, 1292). C'est sur Dieu que les chrétiens doivent concentrer toute leur attention, car, seul, il possède la Toute-Puissance, gouverne tout selon sa Miséricorde et sa Justice et, quand il permet la tentation, en détermine encore les limites :

> « Crains et tremble devant la puissance de Dieu, mais espère en sa miséricorde. Le diable est une certaine puissance ; la plupart du temps, cependant, il veut nuire et ne le peut pas, parce que cette puissance est sous la Puissance. Car si le diable pouvait nuire autant qu'il le veut, il ne resterait plus aucun juste, il n'y aurait plus un fidèle sur la terre... Le diable n'a permission de tenter qu'avec mesure » (*En in. Ps.* 61, 20 ; *P.L.*, 36, 743).

Avec ses flots tumultueux et ses tempêtes la mer est l'image du monde pécheur et de ses scandales[6]. Le chrétien établi en Dieu n'a pourtant rien à redouter de leur violence :

> « Peut-être te troubles-tu devant les scandales du monde ? Les scandales eux-mêmes ne peuvent rien te faire, car

---

5. Sur l'exploitation du thème de Job dans cette perspective, cf. A.-M. LA BONNARDIÈRE, *op. laud.*, p. 117-118.

6. Cf. H. RONDET, *Le symbolisme de la mer chez saint Augustin*, dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, t. II, p. 691-701.

ils ont reçu leur mesure du Seigneur, *puisque la mer est à lui* (*Ps.* 94, 5). C'est une mer en effet que ce monde, mais Dieu a fait aussi la mer, et ses flots ne peuvent se déchaîner que jusqu'au rivage où il a fixé ses bornes. Il n'y a donc aucune tentation qui n'ait reçu sa mesure du Seigneur » (*En. in Ps.* 94, 9 ; *P. L.*, 37, 1223).

C'est dans le même sens que l'évêque commente le mot de Job :

> « Job ne voyait pas le diable, mais il saisissait la puissance de Dieu. Il savait que le diable ne pourrait rien sur lui s'il n'avait pas reçu permission de celui qui possède la puissance souveraine ; il donnait toute la gloire à Dieu, il ne donnait pas de puissance au diable. Car, même quand le diable lui eut tout enlevé, il dit : *Le Seigneur l'a donné, le Seigneur l'a enlevé.* Il n'a pas dit : Le Seigneur l'a donné, le diable l'a enlevé, car le diable n'aurait rien enlevé si le Seigneur n'avait pas permis. Mais le Seigneur a permis pour que l'homme soit éprouvé et le diable vaincu » (*En. in Ps.* 90, *sermo* 1, 2 ; *P.L.*, 37, 1150).

> « Que le diable ne s'attribue rien ; il a la volonté de nuire, mais le pouvoir, s'il ne le recevait pas, il ne l'aurait pas. Je souffre autant qu'il a reçu de pouvoir. Ce n'est donc pas par lui que je souffre, mais par celui qui lui a donné ce pouvoir. Que l'orgueil de mon tentateur soit méprisé, que soient endurés les fouets de mon père » (*En. in Ps.* 103, *sermo* 4, 7 ; *P. L.*, 37, 1382-1383).

De nos jours, le diable est encore moins redoutable qu'aux temps anciens, car il est enchaîné depuis la venue du Christ ; « il ne lui est pas permis de mettre en œuvre tout le pouvoir de tenter dont il est capable pour séduire les hommes par la force ou par la ruse en les entraînant violemment à son parti ou en les trompant par ses perfidies » (*De Civ. Dei,* 19, 8, 1 : trad. G. Combès, Bibl. August., 37, 223-225). Il est encore enchaîné en ceux de son parti pour qu'il ne puisse même pas déployer par eux toute sa malice, et quant aux fidèles, il a été expulsé de leur cœur, si bien qu'il ne peut plus les attaquer que du dehors (cf. *De Civ. Dei,* 19, 8, 2). Il ne cesse pas pour autant de les tenter, « mais c'est toute autre chose de régner au dedans et d'assiéger du dehors, car il arrive à l'ennemi

d'assiéger même une ville très bien fortifiée, mais il ne la prend pas » (*In Jo. Evang. Tr.* 52, 9 ; *P. L.,* 35, 1772).

Qu'il imprime aux événements leur direction ou qu'il laisse le diable exercer sa puissance de séduction, en en fixant pourtant la mesure et le mode, la tentation et ses résultats relèvent donc du souverain domaine de Dieu :

> « Les tentations viennent aux hommes par Satan, non pas en vertu de sa puissance, mais de par la permission du Seigneur, soit pour les punir de leurs péchés, soit pour les exercer et les éprouver selon la miséricorde du Seigneur » (*De serm. Domini in monte,* 2, 9, 34 ; *P. L.,* 34, 1284).

> « Nul ne peut être tenté par le démon sans la permission de Dieu... Or pourquoi ce pouvoir lui est-il donné ? Soit pour la damnation des impies, soit pour l'épreuve des pieux. Le Seigneur accomplit cela en toute justice, et le diable n'a pouvoir sur personne ni sur quoi que ce soit, à moins que le lui concède celui à qui appartient la puissance souveraine et très haute » (*En. in Ps.* 103, *sermo* 3, 22 ; *P. L.,* 37, 1375).

« *Ne nous induis pas en tentation* »

Ces diverses considérations nous expliquent l'interprétation habituelle qu'Augustin donne à la sixième demande du Pater. Les Pélagiens osaient prétendre qu'il suffisait à l'homme de son libre arbitre et de la connaissance de la Loi pour pratiquer tous les commandements et qu'il n'avait nul besoin dès lors du secours de Dieu pour vaincre la tentation (cf. *Epist.,* 178, 3 ; *P.L.,* 33, 773). Contre leur orgueilleuse présomption, l'évêque d'Hippone rétablit la valeur de cette prière : c'est tous les chrétiens, sans aucune exception, qui ont à la réciter, et chacun pour son propre compte et en toute vérité, car, « seule, nous délivre de tous les péchés, la grâce de Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ, en qui nous avons été régénérés et de qui nous avons appris à dire dans la prière non seulement : *Remets-nous nos dettes* parce que nous avons péché, mais encore : *Ne nous induis pas en tentation* pour que nous ne péchions pas » (*Opus imperf. contra Jul.,* 1, 105 ; *P. L.,* 45, 119).

Augustin remarque cependant que Jésus nous a fait demander, non pas de n'être pas tentés, mais de n'être pas induits en tentation. La tentation pouvant être en effet une épreuve ayant son utilité pour le chrétien, celui-ci agirait contre sa perfection en la refusant et en souhaitant de ne pas la connaîre. Ce qu'il doit demander par contre, c'est de n'être pas induit en tentation, c'est-à-dire de n'être pas entraîné et séduit par elle (*De gratia et libero arbitrio,* 4, 9 ; *P. L.,* 44, 887), de n'être pas vaincu par elle (*Sermo* 58, 8, 9 ; *P. L.,* 38, 597), de ne pas consentir à la concupiscence mauvaise (*Sermo Gulferb.,* 33, 3 ; édit. G. MORIN, p. 579), de ne pas mériter d'être abandonné par Dieu et livré par sa Justice aux séductions du diable (*Sermo* 57, 9 ; *P. L.,* 38, 590 ; *En. in Ps.* 118, *sermo* 26, 2 ; *P. L.,* 37, 1577), et puisque Dieu n'abandonne jamais personne qu'il n'ait d'abord été abandonné par lui, le chrétien ne demande donc rien d'autre en somme que de persévérer dans son attachement au Seigneur (*De dono perseverantiæ,* 6, 10-12 ; *P. L.,* 45, 999-1000), en implorant le secours de la grâce nécessaire pour ne pas pécher (*De perfect. just. hominis,* 21, 44 ; *P. L.,* 44, 318).

> « Par là, nous ne prions pas pour n'être pas tentés, mais pour n'être pas induits en tentation ; c'est comme si quelqu'un se trouvait dans la nécessité de subir l'épreuve du feu[7], il ne prierait pas pour n'être pas touché par le feu, mais pour n'être pas consumé par lui. Car *le four éprouve les vases du potier et la tentation de la Tribulation les hommes justes* (*Eccli.,* 27, 6) » (*De sermone Dom. in monte,* 2, 9, 32 ; *P. L.,* 34, 1283).

L'utilité de l'épreuve

Pour les justes, la tentation devient un facteur de progrès et contribue à leur avancement spirituel. « Qui n'est pas tenté n'est pas mis à l'épreuve, et qui n'est pas mis à l'épreuve ne progresse pas » (*En. in Ps.* 69, 5 ; *P. L.,* 36, 870) ; « Le diable alors ne reçoit la permission de tenter que dans la mesure où

---

7. Sur la traduction de ces mots, cf. J. J. JEPSON, *St Augustine, The Lord's sermon on the mount,* p. 202, n. 76.

la tentation est utile, pour que tu sois exercé, pour que tu sois éprouvé, pour que toi qui ne te connaissais pas tu te découvres toi-même » (*En. in Ps.* 61, 20 ; *ibid.*, 744).

La tentation est d'abord *un enseignement qui révèle l'homme à lui-même* et lui permet de prendre sa juste mesure en face de ses faiblesses comme des dons de la grâce. Dieu le tente ou permet qu'il soit tenté pour qu'il apprenne à se connaître, première condition de tout travail efficace sur soi-même. Dieu se comporte à son égard comme le médecin qui interroge le malade, lui fait prendre conscience de sa maladie, l'amène ainsi à se soigner et l'incite par là-même à s'en remettre avec confiance à ses soins :

> « Il y a dans l'homme des dispositions cachées à celui-là même qui les porte en lui ; elles n'apparaissent, elles ne se montrent, elles ne se découvrent que dans les tentations. Si Dieu cesse de tenter, le Maître cesse d'enseigner. Mais Dieu tente pour enseigner, le diable tente pour tromper. L'homme ne se connait pas s'il n'apprend pas à se connaître dans la tentation. Quand il a appris à se connaître, qu'il ne néglige pas de se corriger. S'il négligeait de le faire quand il s'ignorait, qu'il ne le fasse plus une fois qu'il se connait » (*Sermo* 2, 3 ; *P. L.*, 38, 29).

L'obligeant à se mettre en face de lui-même, à se voir tel qu'il est, la tentation creuse en l'homme les fonctions de son édifice spirituel, elle l'établit dans la vérité de l'humilité ; elle lui montre à quel point il se trouve faible quand il prétend compter sur ses seules forces, mais aussi tout ce dont il est capable avec le secours de la grâce ; elle lui apprend à se défier de soi, mais à placer en Dieu une confiance absolue, l'élevant à une juste espérance, au-dessus de la présomption comme du désespoir :

> « La tentation est une mise à l'épreuve, et le résultat de toute mise à l'épreuve a son fruit. L'homme, la plupart du temps, est inconnu même à lui-même ; il ignore ce qu'il supporterait ou ne supporterait pas ; et parfois il présume de supporter ce qu'il ne peut pas, et parfois il désespère de supporter ce qu'il peut. La tentation se présente comme une interrogation, et l'homme se découvre lui-même » (*En. in Ps.* 55, 2 ; *P. L.*, 36, 647).

> « La puissance de son amour échappe à la connaissance de l'homme, à moins qu'elle ne lui soit révélée même à lui-même par une épreuve divine » (*Quaest. in Hept.* 1, 57 ; *P. L.*, 34, 563).
>
> « Abraham apprend dans la tentation les forces de sa foi, Pierre y entrevoit la profondeur de sa faiblesse » (*En. in Ps.* 36, *sermo* 1, 1 ; *P. L.*, 36, 355).

En amenant l'homme à cette prise de conscience, en l'éclairant sur sa situation exacte, la tentation le guide dans la vérité de sa prière : ne sachant ni ce qu'il doit demander car il ignore ce qu'il ne possède pas, ni de quoi il doit rendre grâces car il ignore ce qu'il a reçu, il a besoin d'être sans cesse enseigné en ce siècle par les tribulations et les tentations (*En. in Ps.* 55, 2 ; *P. L.*, 36, 648). Les épreuves que Dieu lui envoie ont donc pour but de le faire connaître à lui-même « afin qu'il soit plus humble pour implorer le secours de Dieu et reconnaître sa grâce » (*Quaest. in Hept.* 2, 58 ; *P. L.*, 34, 616).

En second lieu, Dieu ménage les difficultés des tentations comme *des exercices de formation pratique.* Augustin commente dans cette perspective spirituelle le psaume 106 : remarquant que s'y retrouve quatre fois le refrain : « *Qu'ils rendent grâces au Seigneur de ses miséricordes, de ses merveilles pour les fils des hommes* », il découvre dans l'interprétation allégorique de ce cantique les quatre tentations que Dieu dispose sur le chemin de presque tous ceux qui entrent dans son peuple. Pour amener à la foi l'homme qui ne cherche rien au-delà de ce monde et dont le cœur est assoupi par les plaisirs d'ici-bas, il lui envoie la tentation de l'erreur et de la faim, il le fait souffrir de son erreur, il lui donne faim de la vérité. « Quand, fatigué au milieu de cette tentation, celui-ci s'est mis à crier vers Dieu, il est conduit sur le chemin de la vérité par où il commencera à s'avancer vers la cité du repos ». Une deuxième tentation l'attend, celle du combat qu'il doit mener contre ses vices, des difficultés qu'il rencontre, des obstacles qui barrent sa route : il a l'impression d'être entouré d'un haut mur d'impossibilité, il ne voit pas comment il pourrait s'évader pour bien vivre. « Le Seigneur pourrait octroyer ce bienfait facilement, mais si nous l'obtenions sans difficulté nous ne sau-

rions pas reconnaître celui qui nous l'accorde. Si l'homme pouvait de suite accomplir ce qu'il veut, s'il ne sentait pas ses mauvais désirs qui lui résistent, si son âme n'était pas aux prises avec ses liens, il attribuerait à ses propres forces le pouvoir dont il croirait disposer et il ne louerait pas les miséricordes du Seigneur ». A qui a franchi ce double cap se présente la tentation du dégoût et de l'ennui : le péché a cessé de l'attirer, mais il ne trouve plus de joie dans la parole de Dieu et la prière lui pèse ; qu'il crie vers Dieu ; délivré par lui, qu'il apprenne à ne s'enfler d'aucune arrogance et, ayant retrouvé la faim de la parole, qu'il sache ne pas mépriser ceux qui en ont le dégoût. La quatrième tentation s'adresse aux chefs de l'Eglise, mais elle atteint indirectement les fidèles : les uns et les autres se trouvent dans la même barque, à la merci des mêmes dangers extérieurs et en proie aux mêmes craintes. « Parfois, tous les conseils humains font défaut ; de quelque côté qu'on se tourne, les flots se soulèvent, la tempête fait rage, les bras manquent ». Le pilote n'arrive pas à faire le point au milieu des périls, il ne sait plus quelle manœuvre décider ; il ne reste plus qu'à crier vers Dieu qui commandera à la bourrasque et la transformera en brise légère. Ces multiples épreuves ne doivent pas faire penser que Dieu est cruel, il les décide pour notre utilité : il veut nous faire expérimenter en elles les limites de nos forces et de notre sagesse pour que nous arrivions à découvrir que nous ne pouvons rien sans lui, que nos déficiences nous obligent à implorer son secours et que nous l'aimions davantage de nous avoir délivrés (cf. *En. in Ps.* 106, 4-12 ; *P.L.*, 37, 1421-1426).

Il se sert de la tentation comme le médecin de son scalpel, l'artiste de son ciseau : il débride les plaies de nos péchés, il sculpte l'homme nouveau, supprime tout ce qui le défigure, répare ses déficiences. Augustin souhaite donc :

> « Qu'il y ait des tentations, qu'il y ait des tribulations ! Tu atteindras par elles une perfection consommée, tu ne seras pas consumé... Si tu refuses la tentation, tu refuses la réparation. Tu es donc refait, et si tu es refait, tu te trouves entre les mains de celui qui t'a fait, il t'enlève quelque chose, il corrige quelque chose, il aplanit quelque chose, il purifie

quelque chose ; il utilise en certains des instruments de fer, ce sont les scandales de ce siècle ; toi, seulement, ne tombe pas de la main de l'Artisan. Il n'y aura rien dans la tentation qui dépassera tes forces. Dieu la permet pour ton utilité, pour que tu puisses progresser » (*En. in Ps.* 94, 9 ; *P. L.*, 37, 1223).

« *Il guérit toutes tes langueurs* (*Ps.* 102, 3). Toutes tes langueurs seront guéries, ne crains pas. Elles sont grandes, diras-tu, mais le médecin est plus grand qu'elles. Pour le médecin tout-puissant aucune langueur n'est inguérissable ; seulement, laisse-toi soigner, ne repousse pas ses mains ; il sait ce qu'il doit faire. Il ne faut pas seulement que tu te réjouisses quand il te soutient, mais que tu le supportes quand il tranche ; supporte la souffrance médicinale en songeant à la santé à venir » (*En. in Ps.* 102, 5 ; *ibid.*, 1319).

La tentation est enfin *un combat où l'homme peut témoigner de son amour ;* c'est l'occasion pour lui de déployer des dons qu'il a reçus de Dieu, d'aller jusqu'au bout de son appel et de mériter avec la grâce la couronne préparée au vainqueur. Augustin se demande pourquoi Dieu a permis qu'Adam fût tenté, alors qu'il savait que celui-ci donnerait son consentement aux suggestions du tentateur. « Il y a peut-être quelque cause secrète, répond-il ; dans la mesure pourtant où Dieu me donne de comprendre ou me permet de parler, il ne me paraît pas que l'homme aurait été digne d'une grande louange s'il avait pu vivre bien du fait que personne ne l'aurait persuadé de vivre mal », alors surtout qu'avec l'aide de la grâce il avait le pouvoir de ne pas consentir à celui qui chercherait à le persuader (*De Genesi ad litt.*, 11, 4, 6 ; *P.L.*, 34, 431). Augustin explicite encore la même pensée devant les fidèles en appliquant à l'Eglise le verset du Psaume : « *Mon cœur est anxieux* » (*Ps.* 60, 3) :

« Par cette parole l'Eglise montre qu'elle se trouve parmi toutes les nations, sur toute la surface de la terre, dans une grande gloire, mais aussi dans une grande tentation. Car notre vie, au cours de ce pèlerinage, ne peut pas être sans tentation, parce que notre progrès s'accomplit par le moyen de notre tentation, que nul ne se connaît s'il n'est pas tenté, ne peut être couronné s'il n'a pas remporté la victoire, ne peut vaincre s'il n'a pas combattu, et ne peut combattre s'il

n'a pas d'ennemis et de tentations » (*En. in Ps.* 60, 3 ; *P. L.*, 36, 724).

Le châtiment de la séduction

« Le diable tente pour tromper » (*Sermo* 2, 3 ; *P. L.*, 38, 29), mais, il faut encore le souligner, son pouvoir est soumis à la Souveraine Puissance de Dieu, qui détermine les limites de son action. Or Dieu lui permet parfois, mystérieusement, de séduire les hommes, « jugeant meilleur de tirer le bien du mal que de ne permettre l'existence d'aucun mal » (*Enchir.*, 8, 27 ; *P. L.*, 40, 245).

> « Car il n'induit pas en tentation par lui-même, mais il tolère que soit induit en tentation celui qu'il a abandonné de son secours conformément à un ordre très secret et en fonction de ses mérites. Souvent même, c'est pour des raisons manifestes qu'il juge quelqu'un digne d'être abandonné et qu'il permet que celui-ci tombe en tentation » (*De serm. Dom. in monte,* 2, 9, 30 ; *P. L.*, 34, 1282).

Le jugement de Dieu peut nous demeurer caché, nous sommes assurés néanmoins de sa parfaite justice. Nous avons pareillement à maintenir que l'homme reste libre en face de la tentation, car il ne peut y avoir de péché véritable qu'à la mesure de la liberté. La vérité se situe sur un sommet dominant les deux erreurs du Pélagianisme et du Manichéisme :

> « Que personne n'ose défendre le libre arbitre au point de chercher à nous enlever la prière : *Ne nous induis pas en tentation ;* mais, à l'inverse, que personne ne nie le libre arbitre de la volonté et n'aie l'audace d'excuser le péché. Ecoutons le Seigneur qui donne ses préceptes et une assistance, qui nous commande ce que nous devons faire et nous aide pour que nous puissions l'accomplir. Car une confiance exagérée dans le pouvoir de la volonté en a poussé certains jusqu'à l'orgueil, et un manque de confiance exagéré dans le pouvoir de la volonté en a fait tomber certains dans le laisser-aller » (*In Jo. Evang. Tr.* 53, 8 ; *P.L.*, 35, 1778).

L'homme, par conséquent, ne succombe à la tentation que librement et son péché est d'autant plus grave qu'il est plus libre ; le diable ne peut d'aucune manière violenter sa liberté :

« Même si parfois il suggère quelque chose, il captive celui qui consent, il ne force pas celui qui refuse » (*Sermo* 32, 11 ; *P. L.*, 38, 200).

Si l'homme reste libre, il se détermine néanmoins, dans le choix de son action, selon ce qui lui offre la joie la plus forte, cf. *In Epist. ad Galat.*, 49 ; *P. L.*, 35, 2141 : « Mon poids, c'est mon amour : en quelque endroit que je sois porté (par le poids de l'amour), c'est là que je me porte » (*Confessions*, 13, 10)[8]. Or l'habileté du diable consiste précisément à solliciter l'homme selon ce qu'il aime, à lui présenter l'acte mauvais qui va dans le sens de ses attraits, de ses passions, de ses habitudes, à essayer d'éveiller en lui la délectation qui entraînera son consentement :

> « Le diable et ses anges ne tente que ce qui domine en toi de charnel... A l'avarice qui te domine, il propose du dehors un gain avec une fraude... Il les propose du dehors à ton avarice que tu n'as pas vaincue en toi, que tu n'as pas domptée, que tu ne t'es pas soumise ; il propose la fraude et le gain, l'acte et sa récompense : fais et prends » (*En. in Ps.* 143, 5 ; *P. L.*, 37, 1858-1859).

Le péché ne réside ni dans la sollicitation ni même dans la joie, plus ou moins profonde, qu'elle provoque, il commence avec l'acceptation de la volonté, avec le consentement donné par le libre arbitre. Ce consentement manifeste la connivence que le diable a trouvée en nous, et il est d'autant plus facile et plus total que notre complicité intérieure est plus grande :

> « Car le diable ne séduit et n'entraîne que celui qu'il trouve déjà en partie semblable à lui. Il le trouve désirant telle chose ; ce désir ouvre la porte à la suggestion diabolique qui pénètre par là. Il le trouve craignant telle autre chose, il le pousse à fuir ce qu'il le trouve craindre, comme

---

8. Cette traduction est empruntée à G. De Plinval, *Mouvement spontané ou mouvement imposé ? Le « feror » augustinien*, dans *Revue des Etudes augustiniennes*, 1959, p. 13-19. Cf. du même auteur *Aspects du déterminisme et de la liberté dans la doctrine de saint Augustin*, *ibid.*, 1955, p. 345-378, et E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929, p. 204-210.

> il le pousse à acquérir ce qu'il le trouve désirer, et par ces deux portes du désir et de la crainte il entre. Fermez donc ces portes et vous accomplirez le précepte de l'Apôtre : *Ne faites pas place au diable* (*Eph.*, 4, 27). L'Apôtre a voulu nous montrer par ces paroles que, si le diable entre et se comporte en maître, c'est l'homme pourtant qui lui a fait place pour qu'il puisse entrer » (*Sermo* 32, 11 ; *P. L.*, 38, 200-201).

Souvent cependant la victoire est moins franche, elle termine une lutte douloureuse et ne s'obtient qu'après de longues résistances : c'est que le cœur de l'homme est divisé ; il se débat entre la suggestion du diable qui lui propose le profit et la fraude et les promesses de Dieu qui lui montre l'innocence et la couronne :

> « On te suggère un gain. Cela te réjouit ; il comporte une fraude, mais le profit est considérable. Cela te réjouit, mais tu ne consens pas. C'est la lutte. Cependant on continue à te persuader, on insiste encore, il y a encore délibération ; donc celui qui lutte se trouve en danger. Nous avons vu la lutte, voyons les résultats. L'homme tenté a méprisé la justice pour se livrer à la fraude, il est vaincu. Au contraire, il a méprisé le profit pour servir la justice, il est vainqueur ».

Mais encore quel vainqueur ? Car, si le péché peut s'accompagner du regret de l'innocence perdue et de l'offense faite à Dieu, la victoire durement remportée par l'homme peut s'amoindrir elle aussi du plaisir des biens entrevus et de la tristesse d'avoir dû y renoncer :

> « Le vainqueur lui-même a-t-il si bien opéré en lui que l'argent ne l'atteint absolument pas, qu'il n'éveille en lui aucun plaisir, même repoussé, même méprisé ?... Pourtant, il garde encore en lui quelque chatouillement du plaisir. L'ennemi ne combat plus et il ne règne pas ; reste néanmoins et s'attarde en la chair mortelle ce qui un jour ne sera plus... Au ciel seulement règnera la paix totale » (*En. in Ps.* 143, 6 ; *P. L.*, 37, 1860).

La tentation est ainsi la lutte de deux amours : « En cette vie deux amours combattent ensemble en toute tentation,

l'amour du siècle et l'amour de Dieu, et celui des deux qui est vainqueur entraîne vers lui celui qui aime comme par un poids » (*Sermo* 344, 1 ; *P. L.*, 39, 1512).

III. LA RÉSISTANCE AUX TENTATIONS

Fidélité à l'amour de Dieu

Puisque la tentation est au cœur de chacun la lutte de ces deux amours qui, au long des siècles, se disputent les hommes pour achever la construction des deux cités, une attitude générale s'impose, sinon pour prévenir et supprimer la tentation, du moins pour atténuer sa violence et acquérir plus de force en face de ses attaques : la fidélité à l'amour de Dieu dans la vie de tous les jours.

C'est en profitant de nos mouvements de désir et de crainte que le diable et le monde exercent leur action séductrice. Il s'agit donc, par une ascèse purificatrice, de combattre le dérèglement de nos passions, de maîtriser nos mauvaises habitudes, de vaincre les appétits de notre égoïsme. Saint Jacques nous en avertit en effet : « *Chacun est tenté par sa propre convoitise* » (*Jacques*, 1, 13). Commentant ce texte aux catéchumènes qu'il prépare au baptême, Augustin leur explique :

> « Que nous a enseigné l'Apôtre Jacques ? A combattre nos convoitises. Dans le saint baptême vous allez laisser vos péchés, mais demeureront les convoitises contre lesquelles, régénérés, vous aurez à combattre. Car le conflit reste en nous-mêmes. Ne craignez aucun ennemi du dehors ; remporte la victoire sur toi et le monde est vaincu. Que pourra te faire le tentateur qui vient du dehors, que ce soit le diable ou un ministre du diable ? Que celui qui te propose un profit pour te séduire ne trouve pas d'avarice en toi. S'il se trouve de l'avarice en toi, tu t'enflammes à la vue de ce profit, tu es pris par le lien de cet appât vicieux. S'il ne trouve pas d'avarice en toi, le piège demeure tendu en vain. Le tentateur te présente une très belle femme ; que ta chasteté soit dans ton cœur et l'iniquité est vaincue du dehors. Ainsi donc, pour qu'il ne s'empare pas de toi en t'offrant la beauté d'une femme, combats au dedans de toi contre ton mauvais désir. Tu n'aperçois pas ton ennemi, mais tu sens ta convoitise. Tu ne vois pas le diable, mais tu vois ce qui te plairait. Rem-

porte la victoire en toi sur ce que tu sens. Mène la lutte » (*Sermo* 57, 9 ; *P.L.*, 38, 391).

Un deuxième texte scripturaire commande les développements d'Augustin sur le même thème, la recommandation de l'Apôtre Paul : « *Ne donnez pas place au diable* » (*Eph.*, 4, 27).

« Si celui qui est tenté ne donne pas place au diable, la tentation demeure sans force et est repoussée avec mépris... C'est par leurs convoitises que les hommes donnent place au diable. Car ils ne voient pas le diable avec lequel ils luttent, mais ils ont un remède facile : qu'ils se vainquent au dedans d'eux-mêmes, et ils triompheront du diable au dehors » (*Sermo* 2, 3 ; *P.L.*, 38, 29).

Si ce combat contre soi-même aguerrit la volonté, purifie l'âme, enlève des prises aux séductions du diable, il ne reste pourtant que l'aspect négatif de l'attachement au Christ et à Dieu. Aux désirs et aux craintes terrestres, mis en œuvre par le tentateur, s'opposent les promesses éternelles de Dieu ; dès lors, plus l'âme vit dans le désir de Dieu, plus elle craint d'en être séparée, et plus elle offre de résistance à tout ce qui voudrait l'entraîner au mal. C'est toujours la lutte de deux amours :

« Il donne place au diable, celui qui lui ouvre les portes du désir ou de la crainte... Mais nous désirons aussi le royaume des cieux et nous craignons l'enfer. Et de même que le désir des biens temporels et la crainte des peines temporelles entraînent la plupart du temps à l'iniquité et donnent place au diable, de même le désir des biens éternels et la crainte des peines éternelles font place dans le cœur à la parole de Dieu » (*Sermo* 32, 13 ; *ibid.*, 201).

« Le tentateur ne cesse de frapper à la porte pour faire irruption en toi ; s'il la trouve fermée, il passe. Ainsi, parce qu'il est en notre pouvoir de fermer la porte de notre cœur, l'Apôtre nous recommande : *Ne donnez pas place au diable*... Mais qu'est-ce que fermer la porte ? Cette porte a pour ainsi parler deux battants, celui du désir et celui de la crainte. Tu désires quelque bien terrestre, le diable entre par là ; tu crains quelque dommage terrestre, il entre par là.

Ferme donc contre le diable la porte du désir et de la crainte, et ouvre au Christ. Comment ouvres-tu au Christ ces mêmes battants ? En désirant le royaume des cieux, en craignant le feu de l'enfer. Par le désir du siècle, le diable entre ; par le désir de la vie éternelle, le Christ entre ; par la crainte des peines temporelles, le diable entre ; par la crainte du feu éternel le Christ entre » (*En. in Ps.* 141, 3-4 ; *P.L.*, 37, 1834-1835).

Aimer ce que le Christ a promis, obéir à ses commandements, répondre à ses exigences, c'est là demeurer en lui, et qui emploie sa volonté à demeurer dans le Christ et à marcher en lui évite nombre de pièges tendus le long de la route à la négligence des moins fervents :

« Comme des chasseurs le diable et ses anges tendent des pièges, mais les hommes qui marchent dans le Christ marchent loin de ces pièges, car il n'ose pas les tendre dans le Christ ; il les pose autour du chemin, il ne les pose pas sur le chemin. Que le Christ soit ton chemin, et tu ne tomberas pas dans le piège du diable. Mais qui s'écarte du chemin rencontre bien vite un piège devant lui. Il pose ses lacets d'un côté et de l'autre du chemin, il pose ses pièges d'un côté et de l'autre ; tu t'avances au milieu des lacets. Mais veux-tu marcher en toute sécurité ? Ne t'éloigne ni à droite ni à gauche, qu'il soit pour toi la route celui qui s'est fait ta route pour te conduire à lui par lui-même et tu n'auras pas à redouter les lacets des chasseurs » (*En. in Ps.* 90, *sermo* 1, 4 ; *ibid.*, 1151).

Confiance dans le secours de Dieu

Les chrétiens fidèles n'en sont pas pour autant à l'abri de toutes les tentations. Augustin les met en garde contre pareille illusion : « Il est nécessaire que les citoyens du royaume des cieux soient en ce siècle agités par les tentations pour être exercés et éprouvés comme l'or dans la fournaise » (*Epist.*, 189, 5 ; *P.L.*, 33, 856). Il leur précise même qu'il y a des tentations « que nul n'éprouve sinon celui qui aura voulu être vraiment chrétien » (*Sermo* 46, 12 ; *P.L.*, 38, 276). Comment alors doivent-ils se comporter dans le feu de l'épreuve ? La

réponse de l'évêque, comme toujours, s'inspire des textes de l'Ecriture. On comprend dès lors qu'il n'ait pas le souci d'élaborer des tactiques, comme il s'en trouve dans les manuels d'ascétique ou chez les moralistes et que, moins précis, ses conseils atteignent plus profond par leur appel aux valeurs fondamentales.

A la suite des *Psaumes* il prêche aux fidèles de placer toute leur espérance en Dieu, et il leur demande de l'y maintenir même au plus fort de la tentation. Optimisme exclusivement surnaturel, car il ne se fonde que sur la parole de Dieu et il doit prendre d'autant plus d'intensité et de vigueur que les moyens humains apparaissent plus dérisoires. Optimisme nécessaire, car le chrétien doit éviter le découragement tout autant que la suffisance : qu'il expérimente dans la tentation la profondeur de sa misère, qu'il tremble pour sa faiblesse sous la pression des périls, non pour se replier sur lui-même et s'enfermer dans sa crainte, mais pour ouvrir son âme plus large aux dons de la Miséricorde ; Augustin ne lui prêche jamais la défiance de soi sans l'exhorter à la confiance en Dieu :

> « La crainte provient de la faiblesse humaine, l'espérance de la promesse de Dieu. Ce que tu crains est à toi, ce que tu espères est le don de Dieu en toi... Que la faiblesse humaine soit dans la crainte, dans cette crainte la miséricorde divine ne manque pas. Aussi celui qui craint commence par là son cantique : *En toi, Seigneur, j'ai espéré, je ne serai pas confondu à jamais* (*Ps.* 30, 2). Vous voyez qu'il craint et qu'il espère tout ensemble, vous voyez que cette crainte n'est pas sans espérance. Même s'il y a quelque trouble dans le cœur de l'homme, la consolation divine n'est pas absente » (*In Ps.* 30, *enar.* 2, *sermo* 1, 3 ; *P.L.*, 36, 231).

Le chrétien doit savoir qu'« il ne peut pas sans le secours de Dieu, par le seul libre arbitre de sa volonté, vaincre les tentations de cette vie » (*En. in Ps.* 89, 4 ; *P. L.*, 37, 1142) et que « la victoire sur le péché n'est rien d'autre qu'un don de Dieu venant à l'aide du libre arbitre en ce combat » (*De gratia et lib. arb.*, 4, 8 ; *P. L.*, 44, 887), mais il doit savoir aussi, ce qui remplit toutes les pages du livre sacré, qu'au Seigneur appartiennent la Puissance et la Miséricorde et que « celui qui

donne pouvoir au tentateur offre au tenté sa miséricorde » (*En. in Ps.* 61, 20 ; *P. L.*, 36, 743). S'il prétend ne compter que sur ses propres forces il échouera aussi lamentablement qu'Adam et Eve, mais il est assuré de vaincre s'il place toute son espérance en Dieu et implore humblement son secours :

> « Quel est celui *qui habite sous la protection du Très-Haut* (*Ps.* 90, 1) ? Celui qui n'habite pas sous sa propre protection. Quel est celui *qui habite sous la protection du Très-Haut ?* Celui qui n'est pas orgueilleux à l'exemple de ceux qui ont mangé du fruit pour être comme des dieux et ont perdu la condition d'hommes immortels dans laquelle ils avaient été créés. Ils ont voulu habiter sous leur propre protection, et non sous la protection du Très-Haut ; ils ont donc écouté la suggestion du serpent, ils ont méprisé le précepte de Dieu, et ils ont vu que ce qui se réalisait, c'était la menace de Dieu et non la menace du diable » (*En. in Ps.* 90, *sermo* 1, 3 ; *P. L.*, 37, 1151).

> « Que personne ne place son esprit en lui-même, mais que chacun place tout son esprit en celui en qui se trouve notre force, car c'est par son secours que nous sommes vainqueurs, et non par notre présomption. Le Dieu du ciel nous protège si nous lui disons : *Tu es mon défenseur et mon refuge, mon Dieu, j'espérerai en toi, parce que c'est lui qui m'arrachera au piège des chasseurs* (*Ps.* 90, 2-3) » (*En. in Ps.* 90, *sermo* 2, 2 ; *ibid.*, 1160).

Cette confiance et cette humilité trouvent en effet leur meilleure expression dans la prière, arme de choix au temps de la tentation, que ce soit la prière augustinienne : « Toute mon espérance n'est que dans la grandeur de ta miséricorde. Donne-moi ce que tu commandes et commande ce que tu veux » (*Confessions*, 10, 29, 40) ou que ce soit la prière du Seigneur avec sa double demande : « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel... Ne nous induis pas en tentation ». Ce que nous implorons ainsi, c'est la grâce d'« accomplir avec amour les ordres du Seigneur » (*Sermo* 59, 5 ; *P. L.*, 38, 401), de « servir Dieu sur la terre comme les anges le servent au ciel, de ne pas l'offenser comme ils ne l'offensent pas » (*Sermo* 58, 3, 4 ; *ibid.*, 394) et de lui rester fidèles malgré toutes les difficultés et les oppositions car « il nous faut espérer et

demander le secours de Dieu, non pas pour que nous n'ayons rien à faire, mais pour qu'aidés par lui, nous collaborions avec lui » (*Quaest. in Hept.*, 5, 30 ; *P.L.*, 34, 761). En cas de tentation plus violente, il faudra parfois, comme le Christ nous l'a enseigné par son exemple, joindre le jeûne à la prière » pour que le corps s'assouplisse et se mate par la privation et que l'âme par l'humiliation obtienne la victoire » (*Sermo* 210, 2, 3 ; *P.L.*, 38, 1049).

Rejoignant et explicitant quelques versets des *Psaumes* (*Ps.* 120, 8 ; 79, 6...), il existe dans les Epîtres de saint Paul un texte plus apte encore à raffermir la confiance des chrétiens en face de la tentation. Le pasteur consciencieux doit avertir son troupeau des dangers qui le menacent et des combats qu'il lui faudra soutenir, mais, se souvenant qu'il se trouve parmi son auditoire des faibles dont le cœur pusillanime risque de sombrer dans la tristesse et le découragement, il doit les armer contre leur propre crainte en leur rappelant la double assurance de l'Apôtre. Et d'abord que Dieu, fidèle à sa miséricorde, mesure la tentation aux forces de l'homme :

> « Pour que le faible ne défaille pas en face des tentations à venir, il faut qu'il ne soit ni trompé par une fausse espérance, ni brisé par la terreur. Dis-lui : *Prépare ton âme à la tentation* (*Eccli.*, 2, 1). Mais peut-être commence-t-il à glisser, à craindre, à refuser d'avancer, tu as alors cette autre parole : *Dieu est fidèle, il ne permettra pas que vous soyez tentés au delà de ce que vous pouvez supporter* (*1 Cor.*, 10, 13). Faire cette promesse et annoncer les tentations à venir, c'est affermir le faible. Mais promettre la Miséricorde de Dieu à celui qui craint outre mesure et qui est dans l'épouvante, en l'assurant, non pas que les tentations lui manqueront, mais qu'il ne sera pas tenté au delà de ses forces, c'est panser un blessé. Il y en a, en effet, qui s'arment davantage quand ils entendent parler des tentations à venir... Mais il y en a d'autres qui, à cette annonce, sont brisés et boitent. Apporte le remède de la consolation, panse ce qui est blessé, dis : Ne crains pas, celui en qui tu as cru ne t'abandonne pas au milieu des tentations. *Dieu est fidèle et il ne permet pas que tu sois tenté au-delà de ce que tu peux supporter.* Ce n'est pas moi qui te le dis, mais l'Apôtre, et en lui c'est le Christ que tu entends » (*Sermo* 46, 5, 12 ; *P. L.*, 38, 276-277).

La promesse de Paul va plus loin encore : Dieu qui protège l'entrée de l'homme en tentation protège également sa sortie, il garantit la victoire à ses fidèles, aux humbles qui mettent en lui leur confiance : *Avec la tentation,* ajoute l'Apôtre, *il vous ménagera même une issue, de sorte que vous puissiez la supporter* (*1 Cor.,* 10, 14), et Augustin commente : « Il plonge le vase dans la fournaise de la tribulation pour qu'il se cuise, non pour qu'il se brise » (*En. in Ps.* 93, 27 ; *P.L.,* 37, 1214). La tentation est en effet nécessaire aux justes comme la fournaise aux vases du potier, mais tandis que le potier n'est assuré de la résistance de ses vases qu'à leur sortie du four, Dieu sait d'avance ceux qui sont à lui et qui ne craqueront pas : « Ceux-là ne craquent pas, qui ne sont pas enflés par le souffle de l'orgueil. C'est donc l'humilité qui nous garde en toutes les tentations » (*En. in Ps.* 120, 14 ; *ibid.,* 1617).

Foi en Jésus

Des Evangiles, c'est surtout une leçon de foi en Jésus qu'Augustin dégage à l'usage des chrétiens jetés dans la tentation. Foi en sa puissance de verbe incarné, en la force de celui qui a voulu se rendre faible avec nous pour mieux nous protéger et qui saura efficacement nous défendre si nous acceptons de demeurer humbles et de chercher en lui notre refuge :

> « Il te protègera sous ses ailes, si tu reconnais ta faiblesse pour te réfugier comme le poussin sous les ailes de ta mère de peur d'être emporté par le milan. Car les puissances de l'air, le diable et ses anges sont des milans ; ils veulent se saisir de notre faiblesse. Fuyons sous les ailes de la mère Sagesse, puisque la Sagesse en personne s'est rendue faible à cause de nous, car *le Verbe s'est fait chair.* Comme la poule se rend faible avec ses poussins afin de les protéger sous ses ailes, ainsi Notre Seigneur Jésus-Christ, *alors qu'il était dans sa forme de Dieu, n'a pas regardé comme une proie son égalité avec Dieu* pour se rendre faible avec nous et nous protéger sous ses ailes, *il s'est anéanti prenant la forme de serviteur, devenu semblable aux hommes et se comportant comme un homme* (*Phil.,* 2 6-7) » (*En. in Ps.* 90, *sermo* 2, 2 ; *P.L.,* 37, 1161).

> « Ne craignons rien. Le diable et ses anges sont comme des milans, nous sommes sous les ailes de cette poule qu'est

le Christ et il ne peut rien nous arriver, car la poule qui nous protège est forte. Elle est faible à cause de nous, mais notre Seigneur Jésus-Christ est fort en lui-même, lui qui est la Sagesse de Dieu en personne » (*En. in Ps.* 62, 17 ; *P.L.* 36, 758).

« Nous trouvons Jésus fort et Jésus faible, Jésus fort et faible, fort car *au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu* (*Jean*, 1, 1), ... faible, car *le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous* (*Ibid.*, 1, 14). La force du Christ t'a créé, la faiblesse du Christ t'a recréé. La force du Christ a fait qu'existe ce qui n'existait pas, la faiblesse du Christ a fait que ne périsse pas ce qui existait. Il nous a créés par sa force, il est venu nous chercher par sa faiblesse...

Jésus est faible dans la chair, mais toi, ne sois pas faible ; toi, sois fort en sa faiblesse car *la faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes* (*1 Cor.*, 1, 25) » (*In Jo. Evang. Tr.* 15, 6-7 ; *P. L.*, 35, 1512-1513).

C'est en effet que, par cet admirable échange de l'Incarnation, le Christ s'est fait ce que nous étions pour que nous devenions ce qu'il est, il a pris notre faiblesse pour nous rendre participants de sa force, il s'est fait notre tête pour qu'en lui et par lui nous ayons l'espoir de parvenir où il nous a précédés. Dans ce but il a voulu vivre notre vie : ainsi a-t-il permis au diable de le tenter pour se rendre pareil à nous et pouvoir mieux nous venir en aide :

« Le Christ a été tenté pour que le chrétien ne soit pas vaincu par le tentateur. Oui, ce maître a voulu être tenté en tout parce que nous sommes tentés, comme il a voulu mourir parce que nous mourons, comme il a voulu ressusciter parce que nous ressusciterons. Car ce qu'il a montré en l'homme, lui qui pour nous s'est fait homme alors qu'il était le Dieu par qui nous avons été faits, il l'a montré pour nous » (*En. in Ps.* 90, *sermo* 2, 1 ; *P. L.*, 37, 1159).

Augustin pense même retrouver dans la triple tentation du Christ au désert la triple concupiscence dont parle saint Jean (*1 Jean,* 2, 16) et qui enferme tous les péchés, plaisir de la chair, orgueil et curiosité, cf. *En. in Ps.* 8, 13 ; *P. L.*, 36, 115-116. Et parce que le diable nous tente par la crainte comme par le désir, ayant subi la tentation du désir après son baptême,

Jésus a voulu connaître la tentation de la crainte avant la passion, au jardin de l'agonie, cf. *In Ps.* 30, *enar.* 2, *sermo,* 1, 10 ; *ibid.,* 236 ; *Sermo* 284, 5 ; *P. L.,* 39, 1291.

Il nous laissait ainsi un exemple à imiter dans nos propres tentations. « Il a été tenté le premier pour que nous ne soyons pas vaincus dans la tentation. Pour lui en effet la tentation n'était pas nécessaire ; la tentation du Christ, c'est notre instruction » (*En. in Ps.* 90, *sermo* 1, 1 ; *P. L.,* 37, 1149). Il nous enseigne, par elle, à résister au tentateur (*Sermo* 284, 5 ; *P. L.,* 39, 1291), à lui répondre (*Sermo* 123, 2 ; *P. L.,* 38, 685), à le combattre (*Sermo* 51, 1, 2 ; *ibid.,* 334).

Plus encore, les mystères du Christ sont à ce point les nôtres qu'Augustin va parfois jusqu'à dire que c'est nous qui avons été tentés en lui et qui avons, en lui et par lui, remporté la victoire sur le diable[9] :

> « Il a voulu nous préfigurer nous-mêmes, qui sommes son corps, jusque dans ce corps qui était le sien, dans lequel il est mort, ressuscité et monté au ciel, afin que les membres aient l'assurance de le suivre où la tête les avait précédés. Il nous a donc transposés en lui-même quand il a voulu être tenté par le diable... Le Christ a été vraiment tenté par le diable. Car, dans le Christ, c'est toi qui étais tenté, parce que le Christ avait de toi pour lui-même la chair, et de lui-même pour toi le salut, il avait de toi pour lui-même la mort, de lui-même pour toi la vie, de toi pour lui-même les outrages, de lui-même pour toi les honneurs ; il avait donc de toi pour lui-même la tentation, de lui-même pour toi la victoire. Si nous avons été tentés en lui, en lui nous sommes vainqueurs du diable. Tu remarques que le Christ a été tenté, et tu ne remarques pas qu'il a remporté la victoire ? Reconnais-toi tenté en lui, et reconnais-toi en lui remportant la victoire » (*En. in Ps.* 60, 3 ; *P. L.,* 36, 724).

Cependant, cet exemple du Christ, cette force que nous puisons en sa faiblesse, cette victoire que nous avons remportée en lui ne peuvent nous aider efficacement dans nos propres luttes que dans la mesure où notre foi en Jésus se tiendra

---

9. Sur le fondement théologique de ces positions, cf. T. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de saint Augustin,* Fribourg, 1954, p. 119 ss.

éveillée. Augustin aime développer cette idée en rappelant à l'attention de ses auditeurs l'épisode si suggestif de la tempête apaisée. La furie des vagues, la violence des vents, comment mieux évoquer en effet les dangers de certaines tentations ? La barque elle-même offre l'avantage d'un double symbolisme, image collective de l'Eglise et figure du chrétien traversant les eaux du siècle grâce au bois de la croix (*Sermo* 63, 1 ; *P. L.*, 38, 424 ; *En. in Ps.* 9, 29 ; *P. L.*, 36, 129). La scène enfin parle d'elle-même : Jésus dormant, la barque risque de sombrer ; Jésus, éveillé, commande en maître aux vents et à la mer, et il se fait un grand calme ; de même, que dorme en nous la foi, *par laquelle le Christ habite en nos cœurs* (*Eph.*, 3, 17), et nous risquons de nous perdre dans le déchaînement de la tentation ; qu'elle soit vigilante au contraire, et nous sommes assurés de la victoire.

De ce récit, Augustin tire des applications multiples. Etre éveillés dans notre foi en Jésus, c'est d'abord nous rappeler ses promesses éternelles, avoir l'assurance vivante qu'elles se réaliseront quand il le jugera opportun et dès lors garder la paix de l'âme au milieu des tribulations et des scandales qui paraissent momentanément les contredire :

> « Nous sommes troublés pour rien. Pourquoi sommes-nous troublés pour rien ? Parce que, le Christ dormant dans la barque, les disciples ont été sur le point de faire naufrage. Jésus dormait, et les disciples étaient troublés. Les vents faisaient rage, les flots se soulevaient, la barque s'enfonçait. Pourquoi ? Parce que Jésus dormait. De même, toi aussi, quand les tempêtes des tentations font rage en ce siècle, ton cœur est troublé, lui qui est comme ta barque. Pourquoi, sinon parce que ta foi dort ? Car l'apôtre Paul écrit que *le Christ habite en nos cœurs par la foi.* Réveille donc le Christ en ton cœur, que ta foi soit vigilante, que ta conscience se tranquillise, et ta barque est délivrée » (*Sermo* 38, 10 ; *P. L.*, 38, 240).

Qui tient éveillée sa foi en Jésus se sent en sécurité dans les plus menaçants périls ; il ne se croit pas abandonné parce que Dieu n'intervient pas quand il le souhaiterait ; il a conscience de la présence mystérieuse de Jésus, il sait que Jésus est

avec lui et le protège : celui qui a vaincu le dragon dans son humanité le vaincra aussi par ses fidèles, mais il attend son heure et ses délivrances ne sont pas les mêmes pour tous :

> « Même au milieu des eaux, même au milieu des flots, nous sommes en sécurité. Que le Christ ne dorme pas, que la foi ne dorme pas ; s'il est resté en sommeil, qu'il soit éveillé, il commandera aux vents, il apaisera la mer ; le voyage se terminera, ce sera la joie de la patrie... Le dragon est soumis à ta tête, il sera également soumis à son corps : seulement, que les membres s'attachent à leur chef pour être vraiment ses membres » (*En. in Ps.* 103, *sermo* 4, 4 et 5 ; *P. L.,* 37, 1380-1381).

> « Ne crains pas quand tu es dans la tribulation comme si Dieu n'était pas avec toi. Que ta foi soit avec toi dans la tribulation. Il y a les flots de la mer, tu es troublé dans la barque parce que le Christ dort. Le Christ dormait dans la barque, les hommes allaient périr. Si ta foi dort en ton cœur, c'est pour ainsi dire le Christ qui dort en ta barque, car le Christ habite en toi par la foi. Quand tu commences à te troubler, éveille le Christ qui dort, redresse ta foi et tu reconnaîtras qu'il ne t'abandonne pas. Mais tu penses que tu es abandonné parce qu'il ne te délivre pas quand tu le veux. Il a délivré les trois enfants du feu (*Dan.,* 3, 49-50). Celui qui a délivré les trois enfants a-t-il abandonné les Maccabées (*2 Mac.,* 7) ? Non pas. Il a délivré et les uns et les autres, les uns corporellement pour la confusion des infidèles, les autres spirituellement pour l'imitation des fidèles » (*En. in Ps.* 90, *sermo 2,* 11 ; *ibid.,* 1169)

La foi en Jésus enfin nous fait méditer son exemple au moment de la tentation ; elle nous rappelle ce qu'il a fait et comment il a répondu au tentateur pour que nous puissions conformer notre conduite à la sienne et repousser les suggestions mauvaises de l'ennemi :

> « On vient de t'insulter, c'est le vent ; tu es plein de colère, c'est la vague. Donc, au souffle du vent, dans le soulèvement de la vague, ta barque est en péril, ton cœur est agité sur la mer. L'insulte entendue, tu désires te venger. Et voici que tu t'es vengé ; cédant au mal de l'autre tu as fait naufrage. Pourquoi cela ? C'est que le Christ a dormi dans ton cœur. Qu'est-ce à dire : le Christ a dormi dans ton cœur ? Tu as oublié le Christ. Réveille donc le Christ, rappelle-toi

le Christ, que le Christ veille en toi, contemple-le. Que voulais-tu ? Te venger. As-tu oublié ce qu'il a dit quand on le crucifiait : *Père, pardonne-leur car ils ne savent ce qu'ils font* (*Luc,* 23, 34) ? Celui qui dormait dans ton cœur n'a pas voulu se venger. Réveille-le, rappelle-toi son souvenir. Te souvenant de lui, souviens-toi de ses ordres. Et tu te diras à toi-même si le Christ veille en toi : Quel homme suis-je pour vouloir me venger ? Qui suis-je, moi qui exerce des menaces sur des hommes ? Je vais peut-être mourir avant de me venger. Et quand, hors d'haleine, enflammé de colère, assoiffé de vengeance, je sortirai de mon corps, il ne m'accueillera pas celui qui n'a pas voulu se venger, il ne me recevra pas celui qui a dit : *Donnez et il vous sera donné, remettez et il vous sera remis* (*Luc,* 6, 37-38). Je réprimerai donc ma colère, et je reviendrai au repos de mon cœur. Le Christ a commandé à la mer, la tranquillité est revenue. Et ce que j'ai dit de la colère, tenez-le comme une règle en toutes vos tentations » (*Sermo* 63, 2-3 ; *P. L.,* 38, 424. Cf. *In Jo. Evang. Tr.* 49, 19 ; *P. L.,* 35, 1755 ; *En. in Ps.* 108, 5 ; *P. L.,* 37, 1434).

Ecoute ce qu'il ajoute après avoir dit : « *Mon âme est troublée. Et que dirai-je ?* dit-il, *Père, sauve-moi de cette heure. Mais c'est pour cela que je suis venu à cette heure, Père, glorifie ton Nom* » (*Jean,* 12, 27-28). Il t'a enseigné ce que tu dois penser, il t'a enseigné ce que tu dois dire, qui invoquer, en qui espérer, la volonté sûre et divine que tu dois placer avant ta volonté humaine et infirme. Qu'il ne te paraisse donc pas être tombé de haut parce qu'il veut te faire monter de bas. Car il a daigné être tenté par le diable, par qui il n'aurait pas été tenté s'il ne l'avait pas voulu, de même qu'il n'aurait pas souffert s'il ne l'avait pas voulu. Et il a été tenté, mais sans être en danger, pour t'apprendre à toi qui es en péril dans la tentation à répondre au tentateur, à ne pas marcher à la suite du tentateur, mais à sortir du danger de la tentation. Quand il a dit : *Maintenant mon âme est troublée,* ou encore : *Mon âme est triste jusqu'à la mort* et : *Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi* (*Matth.,* 26, 38-39), c'est la faiblesse humaine qu'il a prise pour apprendre à l'homme, ainsi attristé et troublé, à dire ce qu'il ajoute : *Cependant, non pas ce que je veux, mais ce que tu veux, Père* (*In Jo. Evang. Tr.* 52, 3 ; *P. L.,* 35, 1770).

*
* *

Au terme de ces pages, il faut souligner à quel point tous ces enseignements d'Augustin se fondent sur les textes de

l'Ecriture : bien sûr, les traductions qu'il utilise déforment parfois le sens de l'original, c'est à travers elles pourtant qu'il essaie de rejoindre la parole de Dieu et à partir d'elles qu'il élabore sa théologie.

Il nous apprend d'autre part à regarder du point de vue de Dieu. Même les problèmes qui concernent l'homme, c'est en fixant d'abord son regard sur Dieu qu'il cherche à les comprendre et à les résoudre, en commençant par proclamer sa Toute-Puissance et le mystère de sa Miséricorde et de sa Justice.

Le chrétien lui apparaît comme un être en devenir qui ne trouvera qu'en Dieu sa plénitude, sa stabilité et sa paix. En attendant, il reste un voyageur et un lutteur ; il connaîtra jusqu'au bout le combat de la tentation, jusqu'au bout aussi il aura besoin de demander pardon pour ses défaillances quotidiennes. Dieu cependant se sert de ces difficultés, de ces humiliations et même de ces chutes pour continuer à dégager en lui et à construire l'homme nouveau dans l'humilité, la confiance et l'amour, il avive son désir de la libération et des biens éternels et par le Christ il l'achemine à la Cité bienheureuse des saints : « Ce sera alors la pleine justice parce que la santé sera parfaite, la santé sera parfaite parce que la charité aura sa plénitude, la charité aura sa plénitude parce que nous verrons Dieu tel qu'il est » (*De perf. just. hominis*, 3 ; *P. L.* 44, 295).

Marie-François BERROUARD, o. p.

LE DIABLE ET LE BON DIEU : QUI EST MON TENTATEUR ?

Pour savoir qui est mon tentateur, il importe que je sache d'abord ce qu'est la tentation, et, plus précisément, ce qu'est ma tentation à moi, homme déchu et racheté. Car autre la manière dont le Christ et nos premiers parents furent tentés, autre celle à laquelle je suis exposé et livré. Sans doute peut-il m'arriver d'être tenté comme eux, éprouvé plutôt, par le fait d'une simple suggestion extérieure, ou de la simple présence devant moi de quelque valeur fallacieuse. Ma volonté libre pourrait être entraînée par cette seule apparence de bien, sans que je sois d'abord positivement incliné vers elle. Mais c'est là un cas exceptionnel, ce n'est pas ainsi que la tentation se présente pour moi.

On voit déjà que, parlant de valeur ou de bien fallacieux, nous ne pensons pas non plus à la « tentation du bien », mais à celle qui nous porterait au mal, au péché. C'est cela, en effet, la tentation, au sens commun et fort du mot : un mouvement intérieur qui nous incline à faire le mal. Plus particulièrement encore, lorsque ce mouvement intérieur n'atteint pas la volonté, la laisse, pour ainsi dire, insensible, tout à fait libre et dégagée, il semble qu'on ne soit pas véritablement tenté. On peut bien éprouver quelque impression, ou sentiment, qui irait de soi vers une satisfaction défendue, mais tant que la volonté libre demeure impassible, toutes les impressions fâcheuses du monde ne feront pas une vraie tentation, celle dont notre propos est de chercher ici les causes.

Il y a donc tentation réelle lorsque la volonté, sollicitée par quelque attrait qui répugne à la conscience, se sent touchée, intéressée, et déjà, malgré elle et sans qu'elle y cède, divisée en elle-même et portée à suivre cet attrait qu'elle condamne.

La tentation se joue pratiquement entre notre liberté et une inclination vitalement ressentie, qui pèse sur la liberté sans l'entraîner, qui mord sur elle sans l'entamer, et qui menace de la conduire là où elle ne voudrait pas aller. Dans ce conflit, tant que la volonté, aux prises avec ce qu'elle juge être un mal pour elle, n'abandonne pas la partie, il n'y a pas péché mais bien plutôt occasion de mérite et de progrès spirituel.



La question se pose alors : Qui donc agit sur moi lorsque je suis tenté ? Plus précisément : qui me tente ? Qui me met dans cet état où je penche vers le mal, tout en lui résistant ? Est-ce Dieu ? Est-ce le diable, ou moi-même, ou le monde ? La réponse est complexe, car les facteurs en jeu, les causes et les occasions de la tentation vécue sont multiples et influent de façon très diverse.

Il apparaît tout de suite que ce n'est pas moi, en tant que sujet libre et disposant de moi-même, qui me tente, au sens où je voudrais en moi le résultat, l'effet mauvais de la tentation, puisque, justement, je ne veux pas consentir à cette tentation. Entre son mouvement, son intention, et ma volonté délibérée, il y a antagonisme parfait, au moins au moment où je résiste. Maintenant, je puis bien être quand même mon tentateur, en un sens, dans la mesure où cette inclination actuelle en moi vers le mal m'est imputable, parce que j'y ai donné lieu volontairement. On ne dit pas que c'est une faute morale de s'être exposé à cette tentation, de l'avoir encourue, assumée. Il pouvait y avoir des raisons suffisantes de le faire : il reste que, d'une certaine façon, indirectement au moins, je suis au principe de cette tentation qui m'affecte et m'afflige actuellement. Je le serais même directement, et coupablement cette fois, si, sans

raison valable, je m'ingérais, ou m'étais ingéré dans une situation qui provoque ma tentation présente. A moins encore — tant les choses sont complexes — que cette faute initiale ayant été désavouée, regrettée, sa conséquence actuelle, ma tentation, n'engage plus ma responsabilité morale, ne soit plus alors de moi, non seulement au moment où je la subis, mais, du fait de mon désaveu, même quand je la considère dans son rapport avec la source où elle était comme incluse, avant de venir me troubler.

Je suis donc, ou ne suis pas, selon les cas, mon propre tentateur. Mais je ne suis jamais seul dans l'affaire. Il y a toujours, au moins, quelque chose qui me tente, une valeur, une pseudo-valeur. C'est quelque « bien », ou quelque satisfaction, qui répond à l'une ou l'autre des trois tendances déréglées de ma nature : l'orgueil, la convoitise charnelle et cette concupiscence des yeux où se mêlent la vanité, la curiosité, la cupidité des biens extérieurs. Je suis tenté par ces choses, par ces faux biens. Ils ont barre sur moi en quelque sorte ; ils m'impressionnent malgré moi, ils me troublent, ils m'attirent d'autant plus fortement qu'ils me semblent plus précieux et qu'ils trouvent en moi une connivence psychique plus marquée.

Mais, dans ce complexe du monde, qui me présente ses richesses trompeuses, et de moi qui leur suis par avance sensibilisé, qui est le tentateur ? Ce n'est pas moi, certes, pour autant du moins que je ne suis pour rien dans ces tendances désordonnées qui m'habitent. Dans la mesure, au contraire, où je me serais fait leur complice par le péché et où je le serais encore, il faut bien redire que je suis mon propre tentateur, puisqu'il a dépendu de moi que je fusse, au moins pour une part, tenté par elles. Si elles m'inclinent au mal en ce moment, de par mon propre engagement, ou à cause d'un dérèglement passé, je ne puis dire que je suis étranger à ces tentations : c'est bien moi qui veux, ou ai voulu, au moins implicitement, la propension au péché que je désavoue et combats maintenant. Je joue, ou j'ai joué, avec ce feu dont j'éprouve la brûlure : en ce sens, ma tentation est bien de moi, j'en suis l'authentique auteur.

Comment ces tendances dévoyées, ces pentes intérieures, qui ne sont pas mon moi profond, personnel et responsable, et qui composent ce dynamisme instinctif, renforcé par l'habitude, que l'on peut appeler du nom global de « concupiscence », comment ces forces peuvent agir sur ma volonté libre, ce n'est peut-être pas le lieu de l'expliquer. On peut rappeler cependant que, façonnés de telle ou telle manière, dans nos puissances inférieures, à l'endroit des objets qui nous sollicitent, nous sommes prédisposés à leur faire bon accueil, à les trouver désirables, lorsqu'ils sont en accord avec nos dispositions, et que ces dispositions favorables, colorant en quelque sorte nos objets, exercent de cette manière une influence réelle sur notre liberté.



Quant à ces objets eux-mêmes, ces fausses valeurs qui nous fascinent, seraient-elles aussi nos tentatrices ? Evidemment : les choses me tentent, m'invitent par la seule présentation de ce qu'elles peuvent m'apporter de plaisir, d'épanouissement. Mais c'est bien là une manière métaphorique de parler. Les choses sont tout simplement : elles sont devant moi, telles que Dieu les a faites, bonnes en elles-mêmes, bonnes pour l'homme, s'il sait s'en servir. Elles ne tentent pas l'homme vraiment : elles existent, avec leurs attraits souvent, mais l'homme tenté n'a qu'à s'en prendre à lui-même si c'est par imprudence qu'il en vient à éprouver trop vivement leur attirance, ou se rassurer et faire son profit de la tentation, s'il s'y est trouvé engagé sans qu'il le veuille.

Cependant il y a choses et choses : des choses ou valeurs naturelles et des valeurs artificielles. Et c'est ici que nous rencontrons ce qu'on nomme « le monde », avec ses prestiges, sa puissance de fascination, tout ce déploiement séducteur inscrit dans les créatures, qui procède en elles de la malice d'hommes corrupteurs et qui excite si dangereusement la concupiscence de ceux qui doivent vivre à leur contact dans le monde. Ce ne sont plus tellement les réalités que Dieu a faites contre les-

quelles nous avons à nous défendre, mais ces réalités embellies, enchantées, ensorcelées et devenues par l'artifice, quand ce n'est pas par la perversion, la figure d'un monde terriblement tentateur. Mais le tentateur est ici l'homme lui-même, qui use et abuse des choses pour en faire un piège, une pierre de scandale sous les pas des imprudents.

Le scandale devient encore plus grave, et la tentation plus forte, lorsque, de la part de l'homme qui essaie d'entraîner au mal, se fait jour la proposition du péché, l'invitation à le commettre, la suggestion mauvaise. Cette fois, dans la tentative, nette et positive, de persuasion, si subtile qu'elle puisse se faire, apparaît, le plus clairement, le geste du tentateur. Mon tentateur est souvent l'homme, qui agit sur moi, non seulement par la puissance d'attraction qu'il sait donner aux êtres, mais par ses invites personnelles et la séduction qu'il peut leur donner.

Nous avons ainsi reconnu, dans le rôle plus ou moins accusé de tentateur, moi-même qui me tente, la concupiscence en moi ou « la chair », au sens biblique du mot, le monde et ses charmes, l'homme extérieur surtout — qui est aussi la femme — dont le pouvoir de perversion n'a de limites que celles de sa propre perversité. Le diable ou le bon Dieu seraient-ils intéressés aussi à la chose ?

Notons d'abord que toutes ces tentations, de quelque côté qu'elles viennent, ne sont que des tentations, c'est-à-dire ne peuvent influer décisivement sur la volonté libre. Au point de vue simplement objectif, toute présentation d'une valeur quelconque n'est pas de nature à arracher le consentement de la volonté, car celle-ci, qui jouit, dans son dynamisme propre, d'une ampleur universelle et comme infinie, ne peut être liée, assujettie, que par l'apparition du bien absolu.

Pas davantage, la volonté ne peut-elle être entraînée impérieusement par quelque force que ce soit qui l'influence de l'intérieur. Cette influence ne se produit pas, d'ailleurs, directement, comme si une poussée s'exerçait sur la volonté, une pression qui l'inclinerait malgré elle, mais par une sorte de

détour, mettant en jeu les valeurs objectives elles-mêmes et leur donnant un relief qui procède de la pure subjectivité.

Venons-en maintenant au rôle du diable dans les tentations humaines. Il est l'esprit mauvais que la haine et l'envie ont poussé, Dieu le permettant pour l'épreuve de l'homme, à insinuer, puis à affirmer mensongèrement à nos premiers parents qu'ils deviendraient comme des dieux, s'ils désobéissaient aux ordres de leur Créateur. Le démon ne pouvait rien de plus sur eux que cette pure suggestion extérieure, car leur intérieur lui était strictement interdit, de par la maîtrise parfaite sur toutes leurs puissances dont ils avaient le privilège. Mais ce qu'il pouvait faire, il l'a bien fait, réalisant pleinement, en cette circonstance capitale, la définition du Tentateur : nom que l'Ecriture lui donne, par antonomase, en raison de sa malice insigne.

La tentation d'Adam et la chute qui s'ensuivit ont eu pour conséquence, dans l'humanité, une foule de maux dont le moindre n'est pas que, malgré la restauration divine dont nous avons été gratifiés, nous soyons privés de l'intégrité originelle et inclinés au mal, du seul fait de notre nature, blessée et non rétablie encore dans la justice totale. Cette inclination au mal, qui nous rend vulnérables et comme promis à la tentation, c'est au diable que nous la devons, pour une part du moins, puisqu'il a été l'instigateur du péché dont elle est l'une des suites. A ce titre précis, il est encore notre tentateur, en toutes nos luttes ; par sa malice et par la tentation initiale, il a fait que nous soyons de perpétuels tentés : à la manière dont celui qui dessèche le bois est cause — occasionnelle — de la combustion qui en résultera.

Mais là ne se borne pas l'action tentatrice du démon dans l'humanité. Ange déchu, devenu mauvais, il n'est pas privé de toute activité dans le monde. Dieu lui permet jusqu'à un certain point, d'éprouver la fidélité des hommes, leur fournissant ainsi l'occasion d'un mérite et d'un accroissement spirituels. Assurément, l'homme n'a pas besoin du démon pour être tenté: il se suffit bien à lui-même. Mais tel sera le plan de Dieu, tels ses desseins. Il conviendra à la justice et à la miséricorde de

Dieu, à sa sagesse aussi, comme au vrai bien de l'homme, que Satan, l'Adversaire, puisse poursuivre auprès de nous son entreprise de perdition.

Quels seront alors ses moyens de nous séduire ? Sur l'humanité innocente, il ne pouvait agir que de l'extérieur — nous l'avons dit — par persuasion. Sur l'homme tombé, il agira encore de cette manière. Il empruntera, pour se faire entendre, des intermédiaires abusés, ou eux-mêmes pervertis, des hommes, qui diront les paroles menteuses, feront les gestes entraînants, mettront sur pied les œuvres qui vont à perdre les âmes. Le monde, avec son appareil de valeurs captieuses, sera ainsi son œuvre, pour une part. Le « prince de ce monde », le « dieu de ce monde », peut se dispenser, le plus souvent, d'apparaître sous quelque forme sensible : il a le pouvoir de changer beaucoup de choses au spectacle de ce monde. Les forces cosmiques, matérielles, lui sont soumises, dans une certaine mesure ; ses interventions sillonnent, pour les yeux avertis, de lueurs sinistres ou de subtiles métamorphoses l'histoire des hommes et le décor de leur vie fragile.

Cette action du démon, des démons, par quoi ils usent du monde et des hommes, d'une manière sourde ou flagrante, pour entraîner au mal, et qui se cantonne dans le domaine des réalités extérieures, n'épuise pas les possibilités diaboliques à l'égard de l'humanité actuelle. Il est un monde intérieur, des puissances en nous, qui n'échappent pas à son champ d'action. Et c'est là le plus terrible, car nous sommes en quelque sorte moins défendus contre nous-mêmes.

Le démon, malgré le succès de sa première tentation, n'a pas autorité sur le monde des hommes, n'a aucun droit sur eux. Il a séduit Eve et Adam ; de cette chute, par un effet de la justice divine, est résulté pour nous, leurs descendants, un état de fragilité — malgré la grâce récupérée — qui nous expose davantage, et que le démon a quelque licence d'ébranler. Notre condition est pire, à ce point de vue, que celle de la justice originelle ; le mérite peut être aussi plus grand.

Le diable peut donc agir, en vue du mal, sur tout ce qui en nous est d'ordre matériel, ou relié, conjoint au monde de la matière. C'est le cas de nos puissances organiques, sensibles, de représentation ou de tendance, lesquelles ne peuvent exercer leur activité qu'en dépendance intime des éléments corporels. Et voilà tout un domaine ouvert à la malice du diable. Selon que Dieu le lui permet — rappelons-nous le cas de Job, par exemple — il agit sur le corps de l'homme et jusque sur ces éléments plus secrets qui conditionnent notre connaissance sensible, nos sensations et nos sentiments. Le monde des propriétés physico-chimiques, du mouvement mécanique, de la chaleur et de l'électricité, etc., toutes ces réalités, qui forment une composante indispensable de la vie organique, et qui influent nécessairement sur nos impressions sensorielles, sur nos souvenirs, nos images, et, par ces connaissances, sur nos humeurs, sur notre vie affective, ces réalités, le démon peut en jouer, pour nous tromper et nous inquiéter. Il « souffle sur nos passions », dit-on quelquefois, pour évoquer cette activation de nos tendances désaxées, par le biais des dispositions somatiques qui modifient nos facultés d'appréhension. Et non seulement ces facultés, mais même, directement, nos dynamismes, nos énergies tendancielles, s'il est vrai que, elles aussi, relèvent, dans leur exercice, de facteurs matériels offerts à l'ingéniosité maléfique du Malin.

L'action du démon sur notre organisme peut aller très loin, lorsque Dieu le permet pour la sanctification de certaines âmes. La solitude déjà, recherchée dans un but spirituel, donne lieu, si l'on en croit l'expérience des ermites et des solitaires, à des collusions avec le «Menteur et le Père du mensonge», dont nous préservent, en quelque manière, nos occupations multiples et nos préoccupations. Quand il s'agit des saints, de ceux qui sont appelés à une union très intime avec Dieu et à une influence considérable dans le monde, les interventions diaboliques deviennent plus fréquentes, souvent plus cruelles, mais plus faciles, semble-t-il, à déjouer, avec l'habitude et la force d'âme. Le Curé d'Ars appelait le démon : «le grappin» et

«son vieux camarade» ; sainte Thérèse d'Avila n'avait plus peur à la fin et moquait doucement sa lourdeur et son imbécillité. Tout subtil qu'il soit et profond pour ce qui regarde le monde de la nature, ce que nous apprenons de ses manifestations dans la vie des Saints nous le montre plutôt obtus, quand il s'agit des choses de Dieu. Quoi qu'il en soit, c'est contre lui surtout, contre l'«Antique Serpent», que les grands amis de Dieu ont à combattre, selon le mot de saint Paul : « Notre lutte n'est pas avec la chair et le sang, mais avec les principautés, les puissances, les recteurs de ce monde de ténèbres, les esprits de méchanceté qui sont dans les lieux célestes » (*Eph.*, 6, 12).

Confinée dans la sphère de la sensibilité, l'action diabolique, si violente qu'elle soit, n'est pas capable de ravir le consentement de la volonté libre. Si même, par manière d'épreuve permise par Dieu, elle allait — ce qui serait bien exceptionnel — jusqu'à l'obsession ou la possession, elle demeurerait impuissante devant la résolution d'une liberté que rien ne peut mouvoir de l'extérieur, si elle s'y refuse. Ou bien alors si la volonté était entraînée tout entière et comme enchaînée, en raison de la perturbation énorme causée dans l'organisme, la responsabilité disparaîtrait et le péché, qui suppose l'exercice de la liberté.

Nos pouvoirs intrinsèquement spirituels, l'intelligence et la volonté échappent totalement si on les considère en eux-mêmes, à l'atteinte de quelque influence que ce soit, autre que celle de Dieu. Le démon ne peut agir dans l'intelligence de l'homme pour lui communiquer une lumière qui éclaire de l'intérieur sur le sens de telles ou telles représentations. Ce menteur a d'autres soucis que celui de nous aider à saisir la vérité. Il ne le peut pas, métaphysiquement parlant, pour les raisons que nous allons dire au sujet de la volonté. Quant aux idées elles-mêmes, objet propre de l'intelligence, situées à son niveau de spiritualité, elles dépassent aussi le pouvoir démoniaque, qui ne peut influer sur elles que par le biais des fantasmes de l'imagination et de nos facultés sensibles.

Ceci nous amène à répondre, pour en terminer, à la question : Dieu est-il notre tentateur ?



On pourrait l'affirmer si Dieu intervenait dans le jeu intime de la volonté humaine pour l'incliner positivement vers ce qui est mal. Sans aucun doute, Dieu, cause première, créatrice, de l'âme rationnelle et de la volonté, peut agir au sein de cette volonté spirituelle, sans la violenter, en lui imprimant un mouvement qui lui soit propre, naturel, libre et dont il soit pourtant l'auteur à titre premier. C'est là le privilège du créateur des natures, qu'elles soient déterminées ou libres, de les trouver ouvertes à l'action intime de Celui dont elles procèdent. Quand il s'agit de créatures spirituelles, avec leurs pouvoirs du même ordre — l'intelligence et la volonté de l'homme, par exemple — Dieu seul étant au principe de leur existence, lui seul peut aussi agir sur elles intimement, en respectant, d'ailleurs, leur nature, qu'il donne pleinement à elle-même par cette impulsion radicale.

Une autre raison, facile à saisir, de l'exclusivité du pouvoir divin à pénétrer dans l'intimité de la volonté pour lui donner son mouvement naturel, c'est le fait que cette volonté est orientée vers le bien universel, qui n'est autre que Dieu, en définitive. Les autres valeurs sont toutes participées de Dieu, et limitées : elles ne sauraient donner une inclination qui les dépasse. Il y a en effet corrélation, dans un univers ordonné, entre les valeurs ou les fins et les forces motrices auxquelles il faut nécessairement faire appel pour les atteindre.

Ainsi donc Dieu peut actionner de l'intérieur la volonté libre de l'homme, l'incliner, en respectant sa liberté : ce que le démon, ni personne ne peut faire. Mais on voit sur le champ que Dieu ne peut vouloir incliner notre volonté vers le mal : ce qui serait nous tenter positivement. Dieu déteste le mal, n'a rien tant à cœur que d'en détourner les hommes, puisque le

péché est leur mal, en même temps qu'une offense et un refus de l'aimer.

Ce que Dieu ne peut faire : incliner au mal, par une motion sur la volonté humaine, il ne le peut davantage, étant donné ce qu'il est, en agissant dans le même sens sur le corps ou sur la sensibilité. Dieu ne peut vouloir que le bien ; le mal, la tendance au mal, répugnent absolument à sa nature. Comme l'écrit saint Jacques : « Que nul, s'il est tenté, ne dise : c'est Dieu qui me tente. Dieu, en effet, ne tente pas pour le mal ; il ne tente non plus personne. Mais chacun est tenté par sa propre convoitise, qui l'attire et le leurre » (*Jacques,* 1, 13-14).

Il reste que si Dieu ne pousse personne au mal, ni l'homme ni le démon ; s'il ne fait rien dans le monde, ne crée, n'agence rien dans le monde en vue d'attirer au mal ; rien cependant ne se passe ici-bas à quoi Dieu ne s'intéresse et qui ne relève de sa Providence. Au moins permet-il que l'homme soit tenté : il laisse agir toutes les causes qui l'influencent dans le sens du mal. Mais est-ce là être l'auteur responsable de ces multiples tentations qu'il pourrait empêcher ? On n'est responsable de ne pas agir, et de laisser le mal se produire, que lorsqu'on pouvait et devait empêcher ce mal. Mais Dieu ne se doit pas d'empêcher ce mal qu'est la tentation, non plus qu'il ne se doit d'empêcher le péché, bien qu'il le pourrait. Dieu donne grâce pour se garder du péché : il l'a fait pour Adam, il le fait pour nous. Pour des raisons de haute sagesse et de miséricorde, il permet cependant que défaillent des volontés faillibles, se proposant de prendre occasion du mal accompli pour en tirer un meilleur bien. Le péché étant entré dans le monde, et la restauration intégrale de l'humanité n'étant pas encore accomplie, la condition actuelle de l'homme est telle que, par sa nature blessée, deséquilibrée, par le milieu cosmique, historique, diabolique, dans lequel il se trouve plongé, une perpétuelle tentation le menace de s'engager dans des voies de perdition. Le bien doit en sortir, de cette tentation, un meilleur bien, sinon on aurait peine à comprendre qu'elle pût exister. Mais c'est une conséquence du péché du moins en ce qu'elle a de plus pénétrant,

de plus intime. Dieu qui l'avait prévu, et qui l'a permis, savait bien ce qu'il faisait en n'empêchant pas sa cause, le péché. Toute conséquence sera pourtant mesurée, et la tentation ne sera jamais telle que l'homme ne puisse la vaincre : « Dieu est fidèle : il ne permettra pas que vous soyez tentés au-delà de vos forces. Avec la tentation, il vous donnera le moyen d'en sortir et la force de la supporter » (*1 Cor.*, 10, 13).

Une dernière question, plus philosophique, pourrait se poser : Puisque aucune action, même mauvaise, ne peut s'exercer sans que Dieu intervienne comme cause première de tout ce qui est, cette action mauvaise qu'est le péché, et aussi cette inclination au péché qu'est la tentation, comment peuvent-elles échapper à la causalité et à la responsabilité de Dieu ? La réponse vaut pour les deux cas. Dieu abhorre le péché et donne toujours la grâce dont nous avons besoin pour l'éviter. Mais l'homme est libre de faire échec à la grâce divine ; il peut la refuser, et Dieu, respectant sa liberté, permet qu'il le fasse et tombe ainsi dans le péché. A cet instant où la volonté humaine se dérobe par un non-agir, Dieu, qui invitait au bien et en donnait les moyens, ne participe pas à cette démission de l'homme, à ce néantement. Il pourrait retenir sur la pente du mal ; il ne le fait pas toujours, pour les raisons que nous avons évoquées plus haut. Mais lorsque le refus de la liberté est prononcé, et prise l'orientation mauvaise vers une valeur trompeuse, Dieu, auteur et moteur de la nature, de toute nature, ne retire pas son concours, purement naturel, ou physique, cette fois. La volonté humaine se met en mouvement, empruntant nécessairement à Dieu tout ce qu'il y a de nature, mais seulement cela, à Dieu, qui n'endosse, d'aucune manière, la responsabilité du péché.

Ce qui se réalise pleinement dans la permission du péché, se vérifie, en quelque façon, dans le mouvement de pure tentation qui porte au mal. Le consentement au péché n'y est pas acquis, mais la volonté entre, malgré elle, dans une voie fausse, où Dieu ne peut l'engager positivement. Cette orientation mauvaise, ce premier pas, non peccamineux, vers le péché, Dieu

le « permet », comme il permet le péché lui-même, ne prenant à son compte que ce qu'il y a de proprement physique, de non-moral, dans le dynamisme volontaire. Ici, la chose est même plus facile à comprendre, puisqu'il n'y a pas encore péché, mais seulement faiblesse, non imputable, de la volonté humaine.

*
* *

Ainsi avons-nous fait, semble-t-il, le tour des causalités qui peuvent s'exercer dans le fait de la tentation humaine. Le Tentateur, c'est bien le diable, celui qui est homicide, depuis le commencement. Dieu ne tente jamais ; il permet sagement que nous soyons tentés, nous donnant ainsi l'occasion de vaincre. Le monde, la convoitise nous tentent aussi, et les hommes, « ministres du diable » en cela. Moi-même enfin, en tant que pécheur, avec ce moi de péché que je me crée, suis aussi mon propre tentateur.

Maurice CORVEZ, o. p.

C H R O N I Q U E S

LA TRADITION

Ces dernières années, le concept de « tradition » a été l'objet d'études renouvelées et approfondies de la part des théologiens des diverses confessions chrétiennes. On ne saurait sous-estimer un tel fait pour l'avenir du dialogue œcuménique. Pour celui qui a quelque connaissance des divergences dogmatiques entre protestants et catholiques, il est évident qu'une interprétation authentique des données historiques et conciliaires de la notion de Tradition ; qu'une meilleure explicitation théologique de ces données, ne peuvent que favoriser les recherches ecclésiologiques qui forment le thème de base de toute discussion entre confessions chrétiennes. L'étude de la « tradition » est une façon d'approcher le mystère de l'Eglise, et peut-être la plus délicate : elle est, en effet, le lieu où se rejoignent différentes structures de l'Eglise visible, succession apostolique, magistère, Ecriture, et où elles prennent leur véritable signification. Les théologiens contemporains n'ont pas craint d'étudier la tradition en fonction de tout ce complexe ecclésial. Nous voudrions ici présenter d'une façon rapide quelques-unes des études qui ont contribué à une meilleure élaboration du concept de « tradition », et, à travers cette présentation, dégager une théologie. Nous mentionnerons d'abord les discussions qui ont toujours cours sur l'interprétation du Concile de Trente et de sa notion de « tradition », puis nous rappellerons l'histoire de cette notion, et enfin nous proposerons une théologie de la tradition où s'intégrerait sans heurt dans la réalité ecclésiale la relation Ecriture-Tradition.

I. LE CONCILE DE TRENTE ET LA NOTION DE TRADITION

Le Concile de Trente, dans sa quatrième session, voulut préciser la notion catholique de « source » de la Révélation par rapport à l'interprétation protestante. Protestants et catholiques s'accordaient sur un point : les apôtres ont transmis la Révélation dans son intégrité et totalité. Il y avait divergence sur les moyens et les modalités de cette transmission. Les Réformateurs pensaient que la Révélation est consignée dans l'Ecriture seule, et que celle-ci est à elle-même, sous la motion de l'Esprit-Saint, sa propre interprétation. Les catholiques y ajoutaient la « tradition » et liaient l'interprétation authentique de l'Ecriture à la succession apostolique. C'est sur le fond de cette divergence qu'il faut lire le décret du Concile :

> « Le Saint Concile de Trente... ayant toujours devant les yeux le dessein de conserver dans l'Eglise, en détruisant toutes les erreurs, la pureté de l'Evangile... comme étant la source de toute vérité salutaire et de toute discipline des mœurs ; et considérant que cette vérité et cette règle morale sont contenues dans les livres écrits et dans les traditions non-écrites, qui, reçues de la bouche même du Christ par les apôtres, ou par les apôtres à qui l'Esprit Saint les avait dictées, transmises comme de main en main, sont parvenues jusqu'à nous ; le Concile donc... reçoit tous les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament... ainsi que les traditions concernant tant la foi que les mœurs, comme venant de la bouche même du Christ ou dictées par le Saint-Esprit et conservées dans l'Eglise catholique par une succession continue : il les reçoit et les vénère avec un égal respect et une piété égale »[1].

Le texte paraît clair, et la théologie post-tridentine en déduira une doctrine non moins claire : la « tradition » désigne les révélations divines non contenues dans l'Ecriture, mais prêchées par le Christ et les apôtres, confiées à l'Eglise, et venues jusqu'à nous. Le Concile aurait donc fait sienne la notion de

---

1. DENZ., 783. Trad. A. MICHEL, D.T.C., XV, art. Tradition, col. 1311-1312.

tradition orale. Elle serait un document autonome, indépendant de l'Ecriture, et en ce sens, la complétant. L'erreur protestante consisterait à ne pas admettre qu'à côté de l'Ecriture, il existe une autre source de la Parole divine révélée : la tradition.

Cette théologie, que l'on rencontre dans des manuels aussi sérieux que celui de M. Schmaus[2], peut-elle prétendre être l'interprétation authentique du décret conciliaire de Trente ? Il ne le semble pas.

J. R. Geiselmann[3], dans un excellent article intitulé « Le malentendu de la relation Ecriture-tradition et son dépassement dans la théologie catholique », montre sur textes que le Concile n'a rien voulu enseigner de tel, et que la théologie post-tridentine s'est abusée dans l'interprétation qu'elle donne de ce décret.

En effet, le projet conciliaire proposé en février 1546 est libellé de la façon suivante : « ... la Révélation divine a été transmise en partie dans les Ecritures... en partie par traditions de la main à la main ».

Le texte adopté, cité plus haut, ignore le « en partie dans les Ecritures » et « en partie par traditions ». Il se contente de signaler que la révélation est « contenue dans les livres écrits et dans les traditions non écrites ». La rédaction très précise du projet est désormais imprécise. Cette transformation est-elle intentionnelle ? A-t-elle un sens pour l'interprétation du décret ? Geiselmann le pense. C'est sur la demande de deux

---

2. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik,* vol. I, § 17, p. 114, Max Hueber Verlag, München.

3. J. R. GEISELMANN, *Das Missverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Ueberwindung in der katholische Theologie,* dans *Una Sancta,* sept. 1956, p. 131-150 (traduit dans *Istina,* 5, 1958, p. 198-214).

Il faut ici rendre hommage à Ed. ORTIGUES (*Ecritures et Traditions au Concile de Trente,* dans *Rech. Sc. Rel.,* 36, 1949, p. 271-299) qui, à notre connaissance, est le premier à avoir attiré l'attention sur le sens de ce décret de Trente, et sur les modifications apportées au projet primitif.

pères conciliaires, qui reprochaient au projet de donner à entendre que les traditions sont un document de la révélation au même sens que l'Ecriture, que le libellé de la rédaction définitive a été adopté. Le texte ne précise donc pas que la « tradition » soit un document révélateur autonome et de ce fait indépendant de l'Ecriture. Il laisse dans l'ombre la véritable relation Ecriture-tradition. Il se contente de noter, par rapport à l'erreur protestante, que l'Ecriture ne saurait être à elle-même sa propre règle d'interprétation en dehors de sa transmission autorisée et vécue dans l'histoire de l'Eglise.

Si tel est le sens du décret, la construction théologique post-tridentine ne peut plus prétendre à être autre chose qu'une forme possible de théologie, et la théorie des deux sources documentaires de la Révélation, une interprétation libre. La conséquence est d'importance. Aussi fallait-il s'attendre à ce que l'opinion de Geiselmann ne ralliât pas tous les suffrages. Le P. Lennerz, dans deux articles de la revue *Gregorianum*[4], s'attaque avec vigueur à l'interprétation historique que Geiselmann donne du décret conciliaire. Il reconnaît, certes, qu'il y a eu modification du projet, mais il affirme que rien ne permet à qui parcourt les actes du Concile de percevoir la moindre importance attachée à ce changement : il est de pure forme. En effet, nous dit Lennerz, dans son premier article, l'idée de l'insuffisance de l'Ecriture par rapport au contenu de la Révélation n'était pas nouvelle ; elle remonte très haut dans l'histoire théologique, et elle était acceptée par la grande majorité des Pères du Concile de Trente. Si la modification intervenue dans le projet avait pour sens la renonciation à l'affirmation d'une doctrine depuis si longtemps admise, à savoir que la tradition complète le contenu scripturaire de la révélation, elle aurait soulevé des protestations. Or, nous ne voyons même pas que cette modification ait fait l'objet d'une discussion sérieuse. Il faut donc conclure que cette modi-

---

4. H. LENNERZ, *Scriptura sola ?* dans *Gregorianum*, 1959, p. 38-53 ; ID., *Sine scripto traditiones*, *ibid.*, 1959, p. 624-635.

fication n'a aucun sens dogmatique et que le Concile de Trente a fait sienne l'idée d'une tradition orale complétant la révélation écrite.

Le P. Lennerz s'efforce, dans son second article, de montrer que des traditions indépendantes de l'Ecriture ont transmis des vérités de foi. On sait à ce propos que le Concile, plus prudent, avait refusé de préciser quelles traditions dites apostoliques étaient venues jusqu'à nous. Et on le comprend quand on n'ignore pas quelles invraisemblables divergences régnaient à ce sujet parmi les théologiens depuis la plus haute antiquité.

C'est le mérite du P. Congar[5] d'avoir fait la recension de ces vérités non écrites, transmises depuis les apôtres au dire des Pères et des théologiens. On ne peut se débarrasser d'un sentiment de scepticisme quand on voit les trois données que le P. Lennerz mentionne en faveur de cette indépendance des traditions orales à l'égard de l'Ecriture : la communion du prêtre, l'Extrême-Onction et l'offrande du sacrifice de la messe pour les défunts. A ce propos, l'auteur d'une remarquable chronique de la *Herder Korrespondenz*[6] fait remarquer que le premier exemple n'a que valeur disciplinaire et que les deux autres ont des points d'attache scripturaires. D'ailleurs la pratique constante du Magistère ne conforte guère l'opinion du P. Lennerz : il s'efforce toujours de rattacher à l'Ecriture telles ou telles affirmations dogmatiques. Il suffit de citer à ce propos la Bulle définissant comme divinement révélée l'Assomption de Marie. L'argumentation du P. Lennerz n'est donc pas probante. Et le moins qu'on puisse dire, c'est qu'actuellement, en raison de la divergence des théologiens, nul ne peut prétendre, comme le faisait avec beaucoup de candeur la théologie post-tridentine, que le Concile de Trente a défini l'insuffi-

---

5. Y. M.-J. Congar, *Traditions apostoliques non écrites et suffisance de l'Ecriture*, dans *Istina*. 6 (1959), p. 278-306.

6. *Neue Forschungen über das Traditionsprinzip*, dans *Herder Korrespondenz*, XIV (1959-1960), p. 567-573 ; cf. également *Schrift und Tradition*, *Ibid.*, XIII (1958-1959), p. 349-353.

sance du contenu de l'Ecriture et la tradition orale comme source indépendante de la Révélation. La théologie post-tridentine s'était condamnée à bâtir une théologie de la relation Ecriture-Tradition sur le schème du rapport existant entre deux documents indépendants. Les essais pour vérifier ou nier historiquement une telle doctrine en établissent le simplisme. C'est ce que nous allons montrer à partir de quelques ouvrages qui ont étudié la notion de tradition à travers l'histoire.

II. L'HISTOIRE DE LA NOTION DE TRADITION

L'histoire de la Tradition se confond pour une part avec celle même des livres du Nouveau Testament. En effet, protestants et catholiques s'accordent à reconnaître que la tradition, en tant qu'elle est transmission du message évangélique par les apôtres, a précédé l'Ecriture, et que celle-ci est le document consignant cette tradition première et normative. Le P. Holstein, dans son excellent ouvrage, *La Tradition dans l'Eglise*[7], écrit fort bien de la tradition à l'époque néo-testamentaire :

> « Dans les trente premières années de la vie de l'Eglise, il n'y eut que la tradition. Et c'est normal, si nous consentons, avec Irénée, à nommer tradition le témoignage et l'enseignement des apôtres. Tradition qui est tout ensemble le dépôt de la foi que les apôtres communiquent et laissent à leurs églises, et les actes de gouvernement et d'institutions liturgiques des fondateurs de ces églises. Inutile de lui chercher une place, de déterminer ce qu'elle conserve ou ce dont elle est responsable. La tradition à l'âge apostolique est, pour ainsi dire, l'acte sur lequel les apôtres accomplissent la mission que Jésus leur a laissée : « Allez enseigner par le monde entier ; proclamez la Bonne Nouvelle à toute la création » (p. 58).

Il faudrait, pour être complet, souligner à quel point la tradition néo-testamentaire n'est pas pur acte de transmission, mais qu'elle est acte de transmission d'une norme. Cette carac-

7. Paris, Grasset, 1960, 300 p.

téristique apparaît dans le fait que le Nouveau Testament lui-même renferme des résumés de la foi qui sont les ébauches des futurs symboles[8]. En ce sens la tradition prend un aspect objectif. Saint Paul recommandera à Timothée de garder le dépôt (*2 Tim.*, 1, 13-14). Encore est-il nécessaire de ne pas faire erreur sur la portée de ce terme. Le P. Congar écrit à ce sujet, dans un livre qu'on ne saurait trop recommander à nos lecteurs et pour l'ampleur de son information et pour sa valeur théologique[9] :

> « Il ne faut pas l'entendre d'une manière toute mécanique et juridique, comme si la révélation apostolique était faite d'une liste de propositions dont il n'y aurait plus qu'à garder la lettre et à exploiter le contenu intelligible. Une juste théologie de la révélation montre qu'elle porte très précisément sur le vrai rapport religieux d'alliance que Dieu veut établir avec les hommes. Ce rapport est parfait et définitif en Jésus-Christ par le témoignage apostolique et par lui seul. Le corps de faits, de vérités et de réalités qui fonde ou constitue le rapport religieux des hommes avec Dieu dans le Christ, a été donné une fois pour toutes par les apôtres.
>
> Cela ne signifie évidemment pas... que le Saint-Esprit cesserait d'actualiser, d'expliquer dans la trame de l'histoire, d'une vraie histoire, le sens ou le contenu inépuisable du dépôt... Le dépôt est remis à une Eglise qui vit historiquement l'histoire du salut. Il admet une sorte d'activité midrashique d'actualisation et même, en ce sens, d'achèvement : le garder « avec l'aide du Saint-Esprit », c'est en vivre » (p. 33).

Ce texte situe très bien le point ou le théologien protestant achoppera : le dépôt est susceptible d'un développement. Certes, nous n'en sommes plus au temps où Harnack expliquait, dans son *Histoire des dogmes,* la naissance de la « tradition » par l'opposition des communautés spirituelles chrétiennes aux sectes hérétiques. Il y a un accord substantiel sur

---

8. Cf. J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds,* 2e éd., Londres, 1960, chap. I.

9. Y. M.-J. CONGAR, *La Tradition et les traditions, essai historique,* Paris, Fayard, 1960, 302 p.

le fait que la « tradition » a précédé l'Ecriture ; sur le fait qu'il existait à l'époque apostolique un corps de vérités. Certains vont même plus loin et admettent qu'il y avait des responsables de cette tradition, et que cette notion de responsabilité est liée à celle de succession apostolique[10]. Mais il reste qu'en général on note une divergence si foncière qu'elle porte sur l'essence même de la notion de tradition : la tradition néotestamentaire est d'un ordre essentiellement différent de la tradition postapostolique. Désormais, ce n'est plus la « tradition » qui est normative, mais le contenu objectif de cette tradition tel qu'il a été consigné dans l'Ecriture « Scriptura sola » ne signifie pas seulement la suffisance du contenu objectif de l'Ecriture ; elle signifie que la seule norme est l'Ecriture. Il ne saurait donc y avoir développement. Toute la révélation est explicitement objectivée du fait même qu'elle est écrite. Le désaccord persiste donc, malgré une exégèse, souvent identique, de l'Ecriture. C'est que la divergence est théologique, elle n'est pas scientifique. Cette divergence est aujourd'hui mieux située qu'au temps de la Réforme. Elle ne porte plus sur l'existence ou non de traditions orales, sur la suffisance ou non de l'Ecriture, mais sur la façon de recevoir l'Ecriture, c'est-à-dire sur son mode de transmission. Il est remarquable que les travaux d'exégèse mènent à la seule question théologique qui importe : celle de l'essence de la Tradition.

Les études consacrées à l'histoire de la notion de « tradition » à travers les âges conduisent à un résultat identique. En effet, les investigations historiques menées tant par le P. Holstein que par le P. Congar dans les livres cités ci-dessus, et, pour une époque plus récente, par J. R. Geiselmann[11] sur

10. O. CULLMANN, *Ecriture et Tradition*, dans *Dieu Vivant*, 23 (1953), p. 47-67 ; M. THURIAN, *La Tradition*, dans *Verbum Caro*, 15 (1961), p. 49-98 ; A.-M. DUBARLE, *Ecriture et Tradition. A propos de publications protestantes récentes*, dans *Istina*, 3 (1956), p. 399-415 et 4 (1957), p. 113-128.

11. J. R. GEISELMANN, *Die lebendige Ueberlieferung als Norm des christlichen Glaubens, dargestellt im Geiste der Traditionslehre Johannes Ev. Kuhn*, Freiburg, Herder, 1959, 369 p.

la théologie de la tradition chez Kuhn, établissent avec certitude que la « tradition » a été envisagée tout au long de l'histoire, avec, il est vrai, des zones d'effacement, telle l'époque de la théologie post-tridentine, comme l'acte de transmission authentique de la révélation en sa totalité. Pour les Pères des IIe et IIIe siècles, la tradition est la prédication authentique de l'Eglise. Ils ne précisent pas si l'objet de cette prédication est contenu exhaustivement ou non dans la Bible. Ce n'est guère qu'avec saint Basile, saint Augustin et saint Jean Damascène qu'apparaîtra un concept plus restreint de « tradition ». Il vise alors le contenu objectif de réalités ecclésiales soit liturgiques, soit disciplinaires, rarement dogmatiques, qui auraient été transmises depuis les apôtres. Ce sont ce qu'on pourrait appeler les « traditions », par opposition à la « Tradition ». Les théologiens médiévaux ne s'écarteront guère d'une telle conception. On ne les voit point donner à la « tradition » un statut épistémologique : la source de la théologie est l'Ecriture. De temps à autre, on fait appel aux « traditions », notamment à propos de la vénération des images. Ce sont là des « traditions » respectables, indicatrices peut-être d'une donnée de la révélation, mais elles ne forment pas un document à côté de l'Ecriture. On ne se donne même pas la peine de préciser leur véritable statut. La source est l'Ecriture proclamée par l'Eglise, et la « tradition » est cette proclamation, interprétant authentiquement l'Ecriture.

Ce n'est qu'au quinzième siècle que la tradition orale prendra une réelle importance chez les théologiens. Il semble qu'elle fut, au point de départ, le moyen de pallier au défaut d'information historique, et de répondre à la question que posait l'étrange différence entre l'Eglise telle qu'elle apparaissait dans l'Ecriture et l'Eglise contemporaine. La tradition orale est en partie le substitut du développement dogmatique ; elle est également le produit de l'impossibilité où l'on était alors d'imaginer l'ampleur de l'évolution qui s'était accomplie au cours des siècles dans l'Eglise. Ce n'était en réalité que la façon la plus matérielle et la plus maladroite d'introduire le problème de la tradition. C'était également

recourir à l'arbitraire d'affirmations historiquement incontrôlables, puisque, par définition, les documents pouvaient toujours faire défaut, rien n'obligeant à ce qu'une tradition orale ait été consignée dans des documents écrits. C'était également se refuser à comprendre la relation Ecriture-tradition, puisque l'on faisait de traditions non-écrites une part régulatrice de l'interprétation scripturaire, non en tant que ces traditions étaient la façon pour l'Eglise de transmettre l'Ecriture, mais en tant qu'elles étaient les compléments d'une révélation partiellement consignée dans la Bible. Il faut ici encore rendre hommage à J. R. Geiselmann d'avoir montré qu'au XIXe siècle, le théologien Kuhn a rompu avec cette théologie nominaliste et est revenu au sentiment qui était celui de l'Eglise ancienne, même si, au sein de cette Eglise, on n'en avait aucunement fait la théologie. Kuhn fait de la « tradition » la règle de foi et le principe d'interprétation objectif de l'Ecriture. Celle-ci renferme toute la Révélation certes, mais sa suffisance est qualitativement insuffisante, car de nombreuses vérités de foi n'y sont contenues qu'implicitement, son enseignement est par ailleurs trop lié à une situation historique donnée. La tradition fait passer à l'universel ce qui apparemment n'a de valeur que singulière dans la Bible. C'est en ce sens qu'elle est norme. Kuhn, comme plus tard le fera Newman, revient donc à la conception antique de la tradition comme transmission autorisée et authentique du message révélé tel qu'il est consigné dans l'Ecriture et vécu par l'Eglise.

Il n'est pas difficile de dégager de cette histoire doctrinale une théologie. C'est ce que nous allons maintenant tenter de faire.

III. THÉOLOGIE DE LA TRADITION

L'histoire de la notion de Tradition, que nous avons trop rapidement esquissée, relativise sérieusement l'idée que s'en faisait la théologie post-tridentine, et que font leur, encore aujourd'hui, quelques manuels. La complexité même de cette notion explique les hésitations des théologiens. On a voulu simplifier. On a trahi la réalité. Vouloir penser la tradition

en elle-même, indépendamment de ses relations à l'Ecriture et à l'Eglise, c'est décider de n'en jamais atteindre l'intelligence. La tradition n'a en effet aucune réalité en dehors des relations qu'elle entretient. L'intérêt des études de Geiselmann, Congar, Holstein et Rahner[12] est de penser la tradition en fonction de ses relations.

La Tradition prend racine et sens dans l'Eglise. Celle-ci naît de la Parole du Christ, prêchée par les apôtres, et dont l'Esprit témoigne intérieurement. Elle naît à Pentecôte, Eglise porteuse de la Révélation, c'est-à-dire ayant pour mission d'annoncer le salut accompli en Jésus-Christ. Le message qu'elle propose n'est pas d'abord une doctrine, mais une intervention de Dieu dans l'histoire humaine pour arracher l'homme à la perdition. Celle-ci trouve son achèvement exemplaire dans la mort et la Résurrection de Jésus, révélation de la Charité et de la Puissance de Dieu. C'est cet événement central, chargé de sens, et marquant le sommet de la Révélation active de Dieu que les apôtres ont mission d'annoncer au monde. C'est dans la confession de cet événement salvifique que se rassemblera la communauté primitive. C'est de cette confession que naît l'Eglise ; c'est elle qui lui donne sa structure et ses normes.

Certains hommes, au temps apostolique, écrivent cette foi dont vit l'Eglise. Naît alors le Nouveau Testament. La fin de l'époque de la révélation coïncide avec l'achèvement de la mise par écrit de la foi de l'Eglise apostolique. C'est qu'en effet ces hommes inspirés n'ont pas fait un acte privé. Ils appartiennent à la communauté ecclésiale et écrivent pour elle : ils reproduisent la prédication qui structure et fait vivre cette Eglise. La prédication a donc précédé l'Ecriture.

A l'époque où la prédication précédait l'Ecriture, l'Eglise avait pour mission de transmettre de façon authentique l'Evangile de Jésus-Christ, c'est-à-dire le sens de l'événement pascal.

---

12. K. RAHNER, *Ueber die Schriftinspiration,* Freiburg, Herder, 1957, 88 p.

L'Eglise actuelle, qui possède l'Ecriture, n'a pas un rôle différent de l'Eglise primitive. Elle ne cesse d'annoncer fidèlement l'Evangile du Christ. C'est pourquoi l'Ecriture n'a pas d'existence autonome : née de la foi de l'Eglise, elle est annoncée par elle et transmise par elle. En effet, à l'époque apostolique, l'Ecriture ne fut pas réalisée en dehors de l'Eglise : elle est le reflet de la foi de la communauté par rapport à l'événement pascal. Le caractère social de ce que les théologiens appellent le charisme d'inspiration scripturaire confirme une telle interprétation : il est donné dans une communauté et pour elle. Ecrite dans et pour l'Eglise, exégèse de la foi de l'Eglise, et en ce sens objectivation de ce dont elle vit et de ce qui la structure, l'Ecriture n'a de sens que dans l'Eglise : son existence et son interprétation actuelles sont dépendantes du mode de sa naissance. Si elle est actuellement proclamée par l'Eglise, c'est que, comme à l'époque apostolique, elle n'est rien d'autre que l'Eglise s'exprimant elle-même. Concluons donc que l'Ecriture n'a sens et consistance que prêchée par l'Eglise, et que l'Eglise n'a sens et consistance qu'annonçant l'Ecriture, en tant que celle-ci est la médiation objective de l'Evangile de Jésus-Christ.

Aussi l'unique source dont parle le Concile de Trente est Jésus-Christ, vivant actuellement, et confiant à l'Eglise son Evangile. Elle n'est pas un document. Elle est une Parole venant d'un sujet qui en connaît le sens, de par le don de l'Esprit : l'Eglise. L'Eglise n'est pas la servante de l'Ecriture, mais du Seigneur, parce qu'elle a le sens de l'Ecriture, objectivation de la foi par laquelle elle atteint Jésus-Christ. Il n'y a aucun rapport de soumission ou d'insoumission de l'Eglise à l'Ecriture. L'Ecriture est l'expression de l'Eglise : elles sont un seul et même être. L'expression n'a pas d'existence à part de celui qui exprime ; l'Ecriture n'a pas d'existence à part de l'Eglise.

Dans une telle problématique que devient la Tradition ?

L'Eglise annonce l'Evangile ; elle ne l'invente pas, elle le reçoit, et le recevant, le transmet. La Tradition est la trans-

mission de l'Evangile par l'Eglise. Elle précède en ce sens l'Ecriture : celle-ci ne peut exister comme Ecriture qu'en fonction du sujet qui la transmet. Mais nous nous trouvons ici devant deux possibilités : ou bien l'Ecriture est l'objectivation totale du mystère du Christ et de l'Eglise en langage humain, ou bien elle n'en est que l'objectivation partielle.

Dans la première hypothèse, la prédication de l'Eglise est entièrement médiatisée par l'Ecriture. Encore faut-il comprendre qu'il y a toujours plus dans la vie de l'Eglise que dans le dire de cette vie. Ce décalage entre le vécu et son expression conceptuelle explique le développement dogmatique : la saisie temporelle, au plan de la conscience, d'une richesse native.

Admettre cette première hypothèse, ce n'est pas s'opposer à la décision du Concile de Trente. Les « traditions » ne seraient dans ce cas que des interprétations explicitant certaines données scripturaires, dont, au cours de son histoire, l'Eglise découvre peu à peu le sens. Quant à la Tradition, elle n'est aucunement menacée par la suffisance doctrinale de l'Ecriture, puisque celle-ci n'est authentiquement interprétée que dans l'acte de sa transmission par l'Eglise.

Dans la seconde hypothèse, la prédication de l'Eglise n'est pas intégralement médiatisée par l'Ecriture. L'Eglise aurait la possibilité de prendre conscience de ce que renferme son propre mystère existentiel, de l'interpréter infailliblement par le Magistère, sans la médiation de l'Ecriture. L'acte de la transmission de la parole, qui s'identifie à l'être de l'Eglise, serait plus ample dans son contenu objectif que le contenu de l'Ecriture. Si cette hypothèse était vérifiée, la révélation serait de forme plus existentielle que scripturaire : c'est, en effet, l'être de l'Eglise tel qu'il fut créé primitivement qui serait au cours du temps le médiateur de la révélation, et c'est par conscience réflexive que l'Eglise amènerait à l'objectivité ce qu'elle est subjectivement. La première objectivation serait bien l'Ecriture, et l'époque de la révélation serait toujours l'époque apostolique qui fut celle où l'Eglise se structura dans son être.

Les « traditions » seraient les diverses prises de conscience que l'Eglise a eues de son mystère au cours de l'histoire. Mais la Tradition est et reste essentiellement l'acte de transmission du message évangélique. C'est malheureusement le sens secondaire du mot « tradition » que la Contre-Réforme a fait sien. C'est pourquoi elle a opposé document à document et s'est interdit de penser en unité Eglise-Tradition-Ecriture. En réalité, dès que l'on adopte le point de vue de la « tradition » comme acte de transmission, peu importe que le contenu de l'Ecriture soit intégral ou non : le véritable mystère est celui de l'être de l'Eglise, et non celui d'une médiation objective de cet être, au plan du langage. La Tradition n'est pas pensable en dehors d'une ecclésiologie. Ce sera le mérite de la théologie moderne de l'avoir réellement manifesté.

Christian DUQUOC, o. p.

LES DISQUES

JEAN-SÉBASTIEN BACH ET LE THÈME DU PÉCHÉ

Notre intention n'est pas de nous livrer à une étude exhaustive du thème du péché dans l'œuvre de J.-S. BACH : un trop grand nombre de ses compositions religieuses ne sont pas encore enregistrées ; mais simplement de présenter trois Cantates récemment parues, qui ont pour sujet la lutte de l'homme contre le mal.

La *Cantate 54*, « Widerstehe doch der Sünde », pourrait porter comme sous-titre « la tentation ». Mais il semble bien, en l'absence du manuscrit autographe, que la copie qui nous est demeurée n'est que partielle : nous aurions là un volet négatif, auquel aurait succédé un volet positif : uni au Christ le chrétien peut vaincre. Hypothèse sans doute, mais les deux autres œuvres que nous présentons attestent qu'elle est tout à fait conforme aux habitudes du Cantor ; en outre cette Cantate ne s'achève pas sur un Choral, et ceci aussi n'est pas fréquent chez Bach.

Datée de 1716, l'œuvre est écrite pour un contralto solo accompagné par les cordes ; elle comprend trois parties : deux airs encadrant un récitatif. Le premier aria s'ouvre sur un accord surprenant que suit une introduction instrumentale lente et angoissée : le musicien veut exprimer le décalage qu'il y a entre la tentation et celui qui la subit. La voix invite l'homme à résister au péché, à ne pas se laisser éblouir par Satan. Un récitatif vigoureux analyse la tentation en empruntant à l'Evangile quelques images : de l'extérieur le péché est doré, mais à un regard attentif il apparaît comme un sépulcre blanchi ; c'est un glaive tranchant qui divise l'âme et le corps. L'aria final est une admirable fugue, pleine d'entrain. On voit poindre une lueur d'espérance. Le texte souligne que le démon s'est bien vite évanoui, si l'on s'avise de lui résister : et c'est cette fuite dépitée qu'avec beaucoup d'humour Bach traduit par ce rythme carré. La voix est traitée à la façon d'un instrument avec de longues tenues et des vocalises délicates : elle doit assurer une des lignes de la fugue.

Un premier enregistrement a été confié à une haute-contre (voix d'homme se déployant dans un registre élevé, d'emploi courant au

XVIIIe siècle), Alfred Deller, accompagné par un ensemble baroque que dirige Gustav Leonhardt. Vocalement ceci est intéressant, même si le chanteur manque parfois de souplesse ; mais il est desservi par un orchetre raide et inexpressif (1 d. 30 cm., Amadeo AVRS 6045 ; couplé avec la *Cantate 170* et l'*Agnus Dei* de la *Messe en si*). Plus récemment la contralto anglaise Helen Watts a enregistré cette œuvre sur un disque qui a obtenu le Grand Prix du Disque. Son interprétation est admirable, rehaussée par la direction de Thurston Dart, à la tête de l'Ensemble Philomusica de Londres, qui sait nuancer et sculpter le riche écrin orchestral que Bach a écrit pour sa soliste. La gravure est d'une très grande finesse (1 d. 30 cm., Oiseau-Lyre 50169 ; couplé avec les *Cantates 53* et *200* et un air de la *Passion selon saint Matthieu*).

La *Cantate 55,* « Ich armer Mensch, ich Sündenknecht », est, elle aussi, réservée à un soliste, une voix d'homme cette fois, de ténor. Elle fut probablement écrite en 1726 et est destinée au 22me dimanche après la Trinité ; elle se présente — c'est souvent le cas — comme un commentaire de l'évangile du jour, l'épisode de Zachée.

L'air d'entrée, accompagné par une flûte, un hautbois d'amour et deux parties de violon, est écrit dans la tonalité de sol mineur : très expressif, il est empreint d'une teinte d'angoisse profonde : l'homme est pécheur, esclave du péché, menacé du jugement. Un récitatif vient le confirmer : rien ne peut protéger l'homme de la colère de Dieu : le texte paraphrase quelques versets du psaume 139. L'air suivant, avec accompagnement de la flûte, est une prière d'une douce et douloureuse insistance : que Dieu se console, que son cœur se laisse fléchir par les larmes du repentir ! Un nouveau récitatif nous livre les résolutions qui suivent pareille conversion et s'achève sur une note de certitude soulignée par la musique : Dieu accueille à nouveau dans sa grâce. Le Choral qui termine cette Cantate rappelle que la souffrance du Christ est le gage d'une miséricorde divine plus forte que tous nos péchés.

Cette Cantate a été enregistrée il y a quelques années par le célèbre ténor allemand Helmut Krebs avec un orchestre mené par Kurt Redel, non moins célèbre interprète de Bach. Leur exécution est brillante, dramatique, véhémente, d'un style parfait (1 d. 30 cm., Erato LDE 3044 ; couplé avec les *Cantates 157* et *151*). Une autre version est chantée par Ernst Haefliger, accompagné par l'Orchestre Bach de Münich, que dirige Karl Richter. Techniquement l'enregistrement est plus feutré, moins brillant, et cette caractéristique technique s'accorde parfaitement avec une interprétation plus intérieure, plus humble, mais aussi irréprochable au plan du style (1 d. 25 cm., Archiv-Produktion 13072 ; couplé avec la *Cantate 189*). Il est difficile de départager ces deux excellents disques.

La *Cantate 78,* « Jesu, der du meine Seele », est plus ample dans sa structure comme dans ses moyens d'expression : deux solistes, un orchestre plus important, un chœur. On la date de 1724, l'époque où Bach débutait à Leipzig : liturgiquement elle doit être destinée au 14me dimanche après la Trinité.

On venait de lire l'évangile des dix lépreux guéris par le Christ, lorsqu'éclatait l'imposant chœur d'entrée. Il est écrit en sol mineur, comme dans la *Cantate 55,* reste dans une note triste, mais se développe sur un rythme ferme et carré. Il y a un contraste entre l'évocation du diable et de ses angoisses et celle de Dieu, notre protection. Suit un duo qui conjugue les voix des sopranos et des altos sur le fond de la basse continue : page extraordinaire de légèreté et d'élan : humblement l'homme vient quêter à Dieu son aide. Un récitatif du ténor, long et contourné, expose la détresse intérieure du pécheur : « Ma volonté ne tend que vers le mal... Contraindre la chair et le sang est au-dessus de mes forces » : c'est le nœud de l'œuvre. Car l'air suivant, toujours interprété par le ténor avec le soutien de la flûte, traduit la paix et l'espérance : dans cette page lyrique, la voix souligne certains mots : le combat (auquel Satan nous provoque), le courage (que Jésus nous donne). Un récitatif de la basse introduit un climat de drame : après l'énumération des souffrances endurées par le Christ le vendredi-saint, le texte s'apaise, la musique se fait plus humaine : « Ce cœur mêlé de souffrance, arrosé par ton sang précieux répandu sur la Croix, je te le donne, Seigneur Jésus-Christ ». L'air suivant est une affirmation solide de cette espérance. Le Choral demande à Dieu de renouveler notre confiance et débouche sur la perspective de la Résurrection.

Anton Dermota et Hans Braun, soutenus par les chœurs de Vienne et l'Orchestre de l'Opéra de Vienne, dirigé par Félix Prohaska, ont enregistré cette *Cantate 78.* L'ensemble est bon, robuste, un peu gros parfois (1 d. 30 cm., Amadeo AVRS 6003 ; couplé avec la *Cantate 106,* « Actus Tragicus »). Mais une nouvelle interprétation vient de nous être proposée par Erato, dans cette magnifique série de Cantates dirigées par Fritz Werner. Helmut Krebs et Franz Kelch en sont les solistes, entourés par la Chorale Schütz de Heilbronn et l'Orchestre de chambre de Pforzheim. La réalisation est enthousiasmante: il n'y a que des éloges à faire de ce disque, qui est peut-être le plus réussi de tous les enregistrements de Cantates édités jusqu'ici. La *Cantate 78* est couplée avec la *Cantate 67* (pour le dimanche de Quasimodo) d'une forme assez originale et d'une aussi parfaite beauté (1 d. 30 cm., Erato LDE 3179).

Henri LAXAGUE

François SANSON

L E S   L I V R E S

I. ÉCRITURE SAINTE

Pierre-E. BONNARD, *Le psautier selon Jérémie.* Influence littéraire et spirituelle de Jérémie sur trente-trois psaumes (Coll. Lex Orandi), Paris, Ed. du Cerf, 1960, 284 p.

Quiconque prie à l'aide du psautier ne tarde pas à y sentir une certaine tonalité commune : celle d'un cœur de pauvre, douloureusement blessé par la vie, par son propre péché et par celui du monde, hanté par la présence exigeante de Celui « qui sonde les reins et les cœurs » ; un cœur contrit et avide de justice, tourmenté par le mystère du mal et appelant à son secours le Seigneur miséricordieux. Un rapprochement s'impose rapidement : ce type d'homme a été incarné une fois jusqu'au martyre, et par Jérémie.

Aussi le titre de ce livre suffit-il à attirer l'intérêt. Il évoque aussitôt le souvenir de M. Gelin, et l'on est heureux que cet ouvrage lui soit dédié : qui pourrait oublier en effet telle page émouvante où il avait su faire vibrer en harmonie Jérémie et les psaumes, joignant à la prudente objectivité du savant la ferveur spirituelle du prêtre.

Mais il manquait une étude méthodique et minutieuse poursuivie sur une assez vaste échelle, qui permettrait seule de déterminer rigoureusement l'influence de Jérémie sur le psautier : l'auteur cite un seul essai de ce genre, portant sur six psaumes, et paru en 1891... L'œuvre fut entreprise sous la direction de M. Gelin, et présentée en 1956 comme thèse de doctorat devant la Faculté de Théologie de l'Université Catholique de Lyon, qui lui décerna la mention *cum magna laude.* Avec une patience de bénédictin, l'auteur s'applique à détecter les ressemblances de mots ou de style, les analogies de pensée ou de situation : chaque cas est pesé avec discernement, et l'ensemble des rapprochements est ensuite jugé avec nuances.

Malgré cette technicité, le tout se lit agréablement, et ne déroutera pas un habitué des psaumes. Dans la plupart des cas, les parallèles observés s'expliquent par un emprunt du psalmiste : on y reconnait le « style anthologique » cher à M. Robert, notamment lorsque l'image verbale est jaillie toute brûlante des « Confessions » du prophète persécuté, ce qui fournit un élément non négligeable de datation pour des pièces qui en contiennent peu.

Deux chapitres de synthèse rassemblent les données caractéristiques de la spiritualité des disciples de Jérémie, et montrent comment elles forment une des composantes de l'âme de Jésus. Per-

mettons-nous une simple remarque : en lisant les transcriptions de l'alphabet hébraïque adoptées par l'auteur, on se prend à rêver d'un accord entre exégètes de langue française permettant d'unifier des équivalences utilisables en caractères ordinaires d'imprimerie ; les non initiés s'y perdent. En terminant, nous ne pouvons que reproduire la dernière ligne de l'avant-propos : « Que ces pages conduisent leurs lecteurs, par Jérémie, à Jésus-Christ ! ».

L.-M. ORRIEUX

Angelo PENNA, *Saint Pierre.* Le disciple, l'apôtre, le docteur de la foi, traduit de l'italien par E. VIALE et Y. DEL POZZO, préface de S. E. Mgr WEBER, Paris, Ed. Alsatia, 1958, 478 p.

Depuis le *Saint Pierre* du bon M. Fouard, paru au début du siècle, une biographie scientifique du Prince des Apôtres semble avoir tenté peu de catholiques. Pourtant la silhouette de Pierre est une des plus vivantes des Evangiles. Le professeur Angelo Penna, de l'Université du Latran, s'est attaché à faire revivre cette physionomie si humaine dans sa rudesse et sa spontanéité. Suivant de près les écrits canoniques, l'auteur, qui a composé déjà d'importants commentaires exégétiques, est au courant des dernière découvertes ; il dialogue constamment avec Oscar Cullmann, dont le *Saint Pierre,* paru en 1952, a suscité de fécondes recherches où catholiques et protestants se sont efforcés, dans un esprit nouveau, de se débarrasser du préjugé apologétique.

Les cent cinquante dernières pages sont consacrées à un exposé synthétique de la « catéchèse de Pierre », avec une mise au point et une traduction des deux épîtres attribuées à l'apôtre. Un dernier chapitre sur « Saint Pierre dans les apocryphes » distraira les lecteurs curieux. L'ouvrage comporte de belles illustrations hors texte.

L.-M. ORRIEUX

Heinrich SCHLIER, *Le temps de l'Eglise. Recherches d'exégèse,* traduit de l'allemand par Françoise CORIN (Cahiers de l'actualité religieuse 14), Tournai-Paris, Casterman, 1961, 320 p., 15 NF.

H. Schlier est un maître de l'exégèse allemande contemporaine. Il a signé plusieurs articles du Dictionnaire de Kittel et il est l'auteur de deux commentaires appréciés des *Galates* et des *Ephésiens.* Les études rassemblées dans ce volume, sauf l'une d'entre elles qui est inédite, ont paru antérieurement dans diverses revues allemandes. Il est agréable de les trouver réunies. Mais le prix de ce recueil vient avant tout du fait que ces recherches, sans constituer un document autobiographique, nous introduisent dans le cheminement de l'auteur vers la foi catholique. L'Ecriture exige la tradition apostolique de l'Eglise, comme nous en avertit H. Schlier dans l'avant-propos. Les

articles groupés ici sont l'orchestration de deux thèmes fondamentaux : d'une part le Monde et d'autre part l'Eglise. Le Monde, c'est l'Etat avec ses prétentions. On sait combien le problème fut brûlant pour les théologiens allemands. Le Monde pour l'Eglise apostolique, c'était le problème des juifs et des païens. Et l'on sait encore comment le problème d'Israël fut posé d'une manière cruciale à l'Eglise par les persécutions nazies. De très belles pages exposent le contenu du mystère d'Israël : les privilèges du peuple de Dieu, son refus et le sens de sa survivance. Elles mettent bien en valeur les points de vue divers, mais complémentaires, des Synoptiques, de Jean et de Paul à propos du refus d'Israël. Elles montrent admirablement qu'au fond « le mystère du juif n'est pas autre que le mystère de l'homme », car lui aussi est « responsable » de la Parole de Dieu. Les études consacrées à l'Eglise montrent la présence, dans les textes et la pensée de saint Paul, de l'aspect sacramentel, du ministère hiérarchique, du principe de la tradition, de la vie liturgique On perçoit toute la richesse d'une pensée, mûrie dans la recherche du Mystère de l'Eglise, servie par la pénétration d'une exégèse rigoureuse mais en même temps théologique.

Y.-B. TRÉMEL

G.-M. BEHLER, O. P., *Les confessions de Jérémie* (Coll. Bible et Vie Chrétienne), Tournai-Paris, Casterman, 1959, 108 p.

Les « confessions » de Jérémie ont un accent tout à fait unique dans l'Ancien Testament : seuls atteignent un tel niveau certains passages du livre de Job, qui s'en inspire.

« Tu m'as séduit, Yahvé, et je me suis laissé séduire ;
Tu m'as fait violence et tu l'as emporté...
Serais-tu vraiment pour moi comme un ruisseau trompeur,
Comme une eau sur laquelle on ne peut compter ? »

Quel « tutoyeur de Dieu » a jamais osé tenir un tel langage ? Mais c'est précisément ce langage qui convient à notre époque. Aussi le R. P. Behler a été bien inspiré de grouper en un court volume les fragments épars des « confessions », en les accompagnant d'un commentaire discret qui met en valeur leurs résonances spirituelles, et s'emploie à éviter à des âmes délicates l'effroi que pourrait leur causer un contact trop brutal avec le feu dévorant qui habite le prophète.

L'auteur est un philologue compétent, au courant des problèmes d'exégèse qu'il a longtemps enseignés. Prédicateur et directeur spirituel, il applique l'enseignement biblique aux étapes parfois tourmentées de la vie intérieure. On aurait aimé cependant une ouverture plus grande aux dimensions historiques de l'existence d'un Jérémie : s'il a été persécuté, c'est en raison notamment de ses prises

de position jugées « défaitistes » dans les événements politiques du moment. Il n'en reste pas moins que ce livre enrichira tous ceux, clercs et laïcs, qui recherchent une pénétration spirituelle de l'Ecriture.

L.-M. ORRIEUX

J. DHEILLY, *Le peuple de l'Ancienne Alliance,* Paris, Ed. de l'Ecole, s. d. (1961), 462 p., 6,40 NF.
ID., *A la trace de Dieu, Ibid.,* s. d. (1961), 106 p., 3,40 NF.

Lumière et Vie a présenté naguère (n° 26, p. 140-141) ce guide utile pour l'étude de l'Ancien Testament. Dans cette nouvelle édition, le nombre de pages consacrées aux patriarches a été quelque peu réduit.

Après la lecture de ce livre et s'il veut en prolonger les bienfaits par un travail personnel sur le texte vétéro-testamentaire, le lecteur pourra s'aider d'une brochure du même auteur : *A la trace de Dieu.* Il s'agit de la réédition, sous un nouveau titre, d'un fascicule publié naguère : *A la découverte de la Bible.*

René BEAUPÈRE

II. THÉOLOGIE DOGMATIQUE ET MORALE

François VARILLON, s. j., *Eléments de doctrine chrétienne,* t. I, Ed. de l'Epi, Paris, 1960, 300 p.

L'une des difficultés de l'apostolat des laïcs vient du manque de bases doctrinales correspondant aux engagements qui leur sont demandés. Ils sont au cœur des difficultés posées par la résistance du « monde » à l'établissement du Royaume de Dieu ; c'est là qu'il leur faut, par leur témoignage vivant, vérifier la valeur de la doctrine de l'Eglise. Cette doctrine est supposée connue par eux ; elle ne l'est point. Leur catéchèse de base est celle d'un enfant de douze ans. Entre elle et les lueurs qu'ils glanent au hasard d'un sermon, d'une conférence ou d'une lecture, il n'y a rien de cohérent. Il leur manque une catéchèse pour adultes.

La publication, par le Père Varillon, d'un certain nombre de fiches primitivement rédigées par lui à l'intention de l'A.C.J.F. est de nature à correspondre à ce besoin d'un grand nombre. Le tome premier comprend quatre parties. La première traite de notions fondamentales : le fait religieux, Dieu et la raison, Révélation et mystère, la Bible Parole de Dieu, la création, le péché originel. La seconde retrace les étapes de l'histoire du Peuple de Dieu et développe les richesses de l'Alliance divine avec l'humanité. La troisième, intitulée : « Au seuil du Nouveau Testament », contient des chapitres sur l'introduction à la lecture des Evangiles, la très Sainte Vierge

Marie, les Mystères de la Trinité et de l'Incarnation. La quatrième partie, à propos du Sermon sur la Montagne, détaille l'enseignement moral de l'Evangile. Il y manque, semble-t-il, un chapitre préliminaire sur le sens profond de la morale chrétienne qui aurait donné à cette section de l'ouvrage la même ampleur de ton qu'aux précédentes. La cinquième partie : « Œuvres et paroles du Christ » traite des paraboles, de la charité fraternelle, de Satan, etc.

Ce n'est pas seulement le choix des sujets qui permet de présenter ce livre comme l'un des rares qui soit capable de donner aux laïcs l'armature doctrinale dont ils sentent le besoin. Le Père Varillon a le don de se sentir à l'aise et de mettre son lecteur à l'aise quelque étendue que soit la gamme des connaissances auxquelles il fait appel. Il n'évite pas toujours le terme technique (il le chérit même quelquefois) ; mais la clarté et la fermeté de l'expression écartent toute obscurité. Le style de l'auteur est bien connu, toujours discret mais toujours chaleureux et riche en formules qui demeurent. Enfin l'ouvrage est le fruit d'une expérience déjà longue. Il sera précieux à beaucoup de prêtres et de laïcs cultivés.

Damase BELAUD

R. W. GLEASON, *Le monde à venir, les fins dernières*, Paris, Lethielleux, 1960, 192 p., 9,75 NF.

L'avenir est sujet de curiosité. On sait que les sectaires de tous horizons se font fort de nous décrire les réalités du monde futur. L'imagination peut se donner libre cours : rien n'est en effet vérifiable, et le genre apocalyptique a usé des images les plus hardies pour nous évoquer l'au-delà. Mais les images sont toujours prises à notre monde. Les poètes, les peintres et les sculpteurs n'ont pas reculé devant l'inimaginable, que ce soient Dante, Breughel ou Jérôme Bosch. Sartre lui-même nous décrit son enfer.

Or, chose étonnante et significative, la Révélation chrétienne est très sobre sur un sujet où elle avait tout lieu de l'être si peu. Car il y va du destin dernier de l'homme. Cette sobriété est raison : le monde à venir est d'un poids trop grand et il définit la condition terrestre avec trop de sérieux, pour que l'on puisse le décrire en images d'Epinal. C'est cette sobriété que le P. Gleason met en évidence quand il parle, en théologien averti, de l'Au-delà. Tout est intériorisé, situé dans la courbe de la construction que l'homme fait de soi-même. Rien n'apparaît arbitraire, que ce soit le ciel ou l'enfer — mais tout est fruit d'une liberté, d'un amour, ou du refus d'aimer. Ces pages sont, dans leur langage accessible, une belle introduction au sérieux chrétien, et l'on ne saurait trop louer l'auteur d'avoir, au-delà des images bibliques, pensé la continuité humaine qui se révèle entre l'ici-bas et l'au-delà. On regrette la moindre mise en valeur du rapport entre ce monde-ci, pris dans son ensemble, et

l'univers rénové. L'auteur est, malgré qu'il en ait, quelque peu prisonnier d'une eschatologie individuelle. Mais il traite celle-ci avec tant de finesse et d'intelligence, qu'on a presque honte de lui adresser un tel reproche.

Christian DUQUOC

P. TOUILLEUX, *Introduction aux systèmes de Marx et de Hegel,* Paris, Desclée, 1960, 184 p., 8,50 NF.

Introduire à des systèmes aussi nuancés et complexes que ceux de Hegel et de Marx est une entreprise qui manifeste beaucoup d'optimisme et de courage. Les interprétations de ces systèmes sont nombreuses, et souvent s'opposent fortement. L'auteur ne veut pas faire œuvre de chercheur. Il veut rendre service aux étudiants ou aux profanes qui désirent une initiation rapide à des pensées qui aujourd'hui appartiennent presque davantage à la mentalité d'une époque qu'à une philosophie élaborée. Il expose donc les origines de ces pensées, en prenant pour guide de ses interprétations des auteurs dont la valeur est reconnue, Kojève pour Hegel, et Calvez pour Marx. Une critique des systèmes hégélien et marxiste en révèle les *a priori* ou les failles logiques. Tout est clair dans ce petit livre. Trop clair sans doute. On aurait souhaité plus de nuances, car il est possible que ce soit le destin de la philosophie qu'elle cesse d'être elle-même là où l'on durcit ses affirmations. Le lecteur connaitra la matière de la pensée hégélienne ou marxiste, mais non leur manière, par certains aspects si étrangement féconde, d'aborder le monde de l'homme.

Christian DUQUOC

Henry BARS, *Trois vertus-clefs* (Je sais, je crois, 27), Paris, A. Fayard, 1960, 128 p., 4 NF.

Les trois vertus-clefs que nous annonce le titre sont la foi, l'espérance et la charité. Pour chacune de ces vertus, H. Bars expose l'enseignement biblique, amorce une réflexion théologique puisée aux sources les plus traditionnelles, et tire, comme on dit, des conclusions pratiques. Rien de plus classique, donc, que la facture de ce petit traité. Mais qu'on ne s'y trompe pas : nous avons là un de ces trop rares ouvrages qui, spontanément modestes, révèlent une parfaite maîtrise. On trouvera ici une sûreté doctrinale mise au service d'une pénétration humaine et spirituelle qui suscite l'admiration. De multiples remarques de détail et des mises au point fermes et claires aideront le lecteur à discerner la conduite chrétienne qu'exige le monde actuel. Il faut recommander chaleureusement ce livre, qui mérite de prendre place parmi les meilleurs que puisse lire le chrétien d'aujourd'hui.

J.-Y. JOLIF

Marc ORAISON, *Amour, souffrance, péché* (Bibliothèque Ecclesia 66), Paris, A. Fayard, 1961, 126 p., 6 NF.

Dans ce petit livre sont réunies des conférences radiophoniques adressées aux auditeurs d'un poste périphérique. Le mariage et le célibat, la culpabilité et le péché, la souffrance, le péché originel, la Pénitence sont tour à tour abordés de façon succincte, dans un style familier et direct, mais aussi au prix d'un certain nombre d'inexactitudes et d'imprécisions.

Au risque de paraître rétrograde, en une époque où tout discours se transforme si facilement en livre, nous avouerons qu'à notre avis la publication de ces pages ne s'imposait nullement. Beaucoup de choses peuvent être dites qui ne méritent pas d'être imprimées. Une certaine inflation, en pareil domaine, conduit nombre de lecteurs dont les loisirs sont mesurés à lire au petit bonheur, sur la foi d'un titre ou d'un nom d'auteur, des ouvrages qui ne peuvent leur procurer qu'un maigre profit. Est-il totalement vain de souhaiter que les auteurs s'imposent de ne livrer à la publicité que des œuvres mûries, capables de former profondément l'esprit de leurs lecteurs ?

Nous n'entendons certes pas condamner le propos de M. Oraison. Que le christianisme ne soit pas une morale (nous dirions plus volontiers : un *moralisme*), mais un dialogue avec un Dieu qui est Amour, il serait bien sot de le vouloir contester. Mais cette vérité même demande à être énoncée en des termes *réels*. Autrement dit, il ne suffit pas de l'affirmer, ni de dénoncer les méfaits de la « morale » : il faut encore dire comment l'amour devient un comportement concret, comment il marque de son empreinte l'existence quotidienne et s'actualise en des médiations humaines ; à un *moralisme* stérile, il faut substituer une *morale,* qui brisera sans doute une certaine immédiateté de l'amour, mais qui donnera seule à celui-ci un poids humain.

La pensée de M. Oraison nous semble par trop critique ; elle se contente trop facilement d'une dénonciation du moralisme. Parfois même, on résiste mal à l'impression que l'auteur, pour rendre sa critique plus convaincante, se laisse aller à la fiction : « Un jeune père de famille me déclarait un jour : ... Pour moi, je laisse faire la nature, j'aurai tous les enfants qui viendront. Si ma femme en meurt, après tout tant pis : ce qui compte, c'est l'autre monde. Si mes gosses crèvent de faim, après tout tant pis... Et puis Dieu me viendra en aide ! » (p. 15-16). Une déclaration aussi exorbitante donne toute l'apparence d'un cas purement imaginaire ; ne le serait-elle pas qu'il resterait assez vain de s'y référer, car, en définitive, elle masque plus qu'elle ne révèle les problèmes réels qui se posent dans la vie concrète.

La conférence sur la Pénitence montre bien ce qu'il y a d'insa-

tisfaisant dans la pensée de M. Oraison. Celui-ci s'en prend à un jansénisme toujours persistant : « Il n'est pas rare de voir des personnes — et pas forcément *d'un certain âge*, comme on dit — farouchement convaincues qu'il faut se confesser la veille de la communion au plus tard (*lire sans doute :* au plus tôt) ; si c'était possible, elles iraient se confesser juste avant la messe. Et si ce n'est pas possible, elles assistent à la messe, mais s'abstiennent d'aller vers la Table Sainte. Pourtant, elles n'ont aucun crime majeur sur la conscience, loin de là ! Mais on les a formées comme cela, et il est bien difficile de leur faire comprendre que c'est une erreur » (p. 109-110). Cette erreur tient à une mauvaise compréhension de la vie chrétienne: on en fait une sorte de débat avec une multitude d'interdits, alors qu'elle est rencontre avec le Christ. Insistant sur cette compréhension théologale du péché, M. Oraison croit pouvoir conclure « que c'est rare, dans la vie d'un chrétien, de se brouiller avec Dieu au point d'être *obligé* de se confesser pour aller à la Table du Seigneur » (p. 116). Comme l'Eglise, qui demande aux fidèles de se confesser une fois l'an, indique en même temps qu'on n'est pas tenu à se confesser des péchés véniels, la conclusion suit : « On peut donc fort bien des péchés véniels, la conclusion suit : « On peut donc fort bien communier tous les dimanches et ne se confesser que tous les ans ; il n'y a aucune *faute à* cela » (*ibid.*). Sans doute ajoute-t-on qu'il manque alors « quelque chose à la conversation avec Dieu », et que « la confession fréquente est un approfondissement de notre amitié avec Dieu » (*ibid.*). Il n'en reste pas moins que le lecteur risque fort de se tromper : du moralisme qui le bride, il se débarrassera simplement par une négation du moralisme ; contre un mauvais sentiment de culpabilité, né d'une interprétation erronée de la loi évangélique, il invoquera un rapport d'amour qui ne laissera plus voir facilement la possibilité d'une faute réelle. Cette attitude est partiellement juste ; nous ne croyons pas qu'elle le soit tout à fait, parce que, somme toute, elle demeure encore au plan du juridisme et n'atteint pas le niveau d'une morale vraie. Nous hésiterions d'ailleurs bien longuement à déclarer que la faute grave est rare dans la vie du chrétien, et, tout bien pesé, nous préférerions ne pas le dire.

Nous ne voulons pas, répétons-le, contester radicalement les positions de M. Oraison ; nous entendons seulement les relativiser : elles ne peuvent devenir véritablement éducatrices que dans la mesure où elles s'inscrivent sur un fond positif et s'accompagnent d'une restauration de la morale au sens plénier du terme. Telles qu'elles sont esquissées dans ce petit livre, elles ne peuvent, à notre sens, délivrer ni épanouir ceux qui sont enfermés dans ce moralisme que l'on contestera toujours à bon droit, mais qu'il est plus utile de faire évoluer vers une acceptation harmonieuse des médiations morales de l'amour.

J.-Y. Jolif

J. STELZENBERGER, *Précis de Morale chrétienne,* Tournai, Desclée et Cie, 1960, XII-424 p., relié, 26 NF.

La traduction qui nous est offerte de l'ouvrage du Dr Stelzenberger n'est pas la reproduction pure et simple de l'original allemand: les traducteurs, A. Liefooghe et J. Alzin, ont tenu compte des travaux récents parus en langue française et modifié la bibliographie établie par l'auteur. Tout au long de l'ouvrage, de nombreuses références permettent au lecteur d'approfondir les questions traitées. Cette méthode à l'inconvénient de couper le texte et de lui donner parfois l'apparence de simples notes de travail ; mais elle permet, avantage non négligeable, de condenser sous un faible volume, un exposé complet de la morale chrétienne.

Dans une Première Partie (p. 1-122), Stelzenberger esquisse une *Théologie morale générale.* Il étudie le caractère propre du savoir pratique, puis analyse les bases et les conditions de la théologie morale : les *bases,* c'est-à-dire les fondements bibliques de la morale chrétienne ; les *conditions,* c'est-à-dire les facultés morales de l'homme.

Le reste du livre est un exposé de *Théologie morale spéciale.* Celle-ci est divisée en trois parties : les devoirs envers Dieu ; les devoirs de l'homme envers lui-même ; les devoirs sociaux. Pour donner une idée de la façon dont sont traités ces problèmes, donnons le plan des deux dernières parties. L'homme a des obligations morales envers sa propre personne. C'est essentiellement le soin de sa propre existence et le souci de la vie spirituelle ; il doit ensuite avoir un souci de sa situation sociale (l'auteur étudie à ce propos le problème moral de la profession et la dignité du travail) ; enfin, la différenciation sexuelle, voulue par le Créateur, doit être assumée dans une existence morale. Dans la section réservée aux devoirs sociaux, Stelzenberger explicite d'abord les obligations générales : le sens social fondamental, les devoirs à l'égard des biens corporels d'autrui ; il examine ensuite les normes de la moralité dans les affaires, puis dans la société : la famille, l'Etat, l'Eglise. Ce plan, assez neutre en lui-même, n'empêche pas l'auteur d'aborder des problèmes actuels : quelques pages sont consacrées aux divers systèmes économiques, un effort est tenté pour traiter de façon moins abstraite la question du salaire, surtout la morale politique reçoit une extension à laquelle les manuels ne nous ont guère habitués (on y remarquera une étude consacrée à l'antisémitisme, une autre, à la communauté des peuples). Disons d'un mot que, du moins pour les problèmes abordés, l'ouvrage de Stelzenberger marque un progrès incontestable par rapport aux manuels classiques.

Le même souci de renouvellement apparaît dans la façon de traiter les problèmes moraux. L'auteur veut proposer une morale chrétienne, ou, comme il dit, une *morale du Royaume ;* mais il

n'ignore pas que la Bible ne peut donner réponse à tout et qu'une morale exige une connaissance profonde des structures essentielles à l'être humain et de son mode concret d'existence. On trouve donc, dans son Précis, un appel constant aux données évangéliques aussi bien qu'aux résultats de l'anthropologie philosophique et de la psychologie. De ce point de vue, cependant, l'entreprise ne nous paraît pas parfaitement réussie : l'anthropologie mise en œuvre par l'auteur reste fragmentaire et parfois superficielle. Aussi son exposé manque-t-il d'assises profondes et ne donne-t-il pas toute satisfaction à l'esprit. Peut-être est-il difficile de faire beaucoup mieux, en une époque où l'homme est devenu si obscur à ses propres yeux ; il est donc, somme toute, réconfortant, de lire un ouvrage comme celui-ci, qui, s'il ne résout pas tous les problèmes, a du moins le mérite de ne pas les dissimuler.

J.-Y. JOLIF

Héribert JONE, *Précis de théologie morale catholique,* Mulhouse, Salvator, 1958, 590 p.

« J'ai appris par ma propre expérience l'importance pour le prêtre à charge d'âmes de pouvoir donner une réponse exacte à la question de savoir si tel acte était un péché ou peut-être même un péché grave ». « La théologie morale catholique doit être aussi une école de vertu. Mais comme ce livre entend procurer au confesseur principalement les connaissances nécessaires qu'il doit posséder pour donner un jugement précis au tribunal de la pénitence sur les manquements de ses pénitents et répondre avec exactitude aux questions relatives à la culpabilité d'une action, l'étude détaillée des vertus a dû être omise. Autrement cet ouvrage serait devenu trop volumineux et il aurait manqué son but » (p. 7 et 9). L'auteur de ce *Précis de théologie morale* avertit honnêtement et modestement le lecteur de ce qu'il peut espérer trouver dans l'ouvrage qu'il lui présente. On ne regrettera jamais assez qu'une telle limitation de la théologie morale puisse être acceptée, même comme un pis aller. La loi du genre, pourtant, étant devenue telle, il ne reste plus qu'à tirer le meilleur profit de ces études qui, pour fixer la culpabilité d'une action, s'attachent à déterminer « la limite extrême au dessous de laquelle on ne peut jamais descendre sans manquer à ses devoirs de chrétien ». Sage et prudent en tout ce dont il traite, le manuel du P. Jone pèche surtout par ce qu'il ne dit pas : la morale de la vie en société et la morale politique n'apparaissent guère dans cet ouvrage ; vol et dommage injuste, meurtre et mutilation d'un innocent, mauvaises paroles et violation des secrets, l'examen de conscience est rapide et semble assez irréel. Deux pages sur le duel et deux pages sur la guerre, c'est trop ou trop peu.

C. R.

M.-J. Gerlaud, P. Haubtmann, G. Matagrin, *Construire l'homme* (Sacerdoce et laïcat), Paris, Ed. Ouvrières, 1961, 108 p., 3,90 NF.

Cet ouvrage rassemble trois conférences, sous un titre commun, *Construire l'homme,* qui en indique assez exactement les préoccupations essentielles. Le P. Haubtmann propose de *Simples réflexions sur les fondements de l'intervention de l'Eglise dans le temporel ;* Monsieur le Chanoine Matagrin réfléchit sur le projet, qui définit l'homme moderne, de se réaliser comme être social ; le P. Gerlaud, enfin, dans une conférence intitulée *Une civilisation du couple,* montre comment la famille accède à la vie publique et comment la cité elle-même doit être constituée par la complémentarité de ces deux êtres humains différenciés que sont l'homme et la femme.

Ces trois contributions sont œuvre de théologiens, qui s'attachent à rendre accessibles aux aumôniers et aux militants ouvriers les richesses de la pensée chrétienne. Une revue telle que *Lumière et Vie* ne peut que saluer avec joie une telle entreprise et en souligner la réussite.

Au moment même où ce petit livre était mis dans le commerce, l'un de ses auteurs, le P. Gerlaud, était rappelé près du Seigneur, après quelques semaines d'une maladie foudroyante. Avant d'enseigner la théologie morale à l'Université catholique d'Angers, le P. Gerlaud avait, durant de longues années, formé de nombreuses générations de dominicains de la province de Lyon. Ce qui le faisait proche de *Lumière et Vie,* ce n'était pas seulement l'amitié et la collaboration qu'il donnait à notre revue : c'est plus profondément encore la formation et l'exemple dont plusieurs d'entre nous ont bénéficié. Dans la personne du P. Gerlaud, *Lumière et Vie* perd l'un de ceux qui lui ont permis d'exister et d'être ce qu'elle est. C'est en dire assez pour que nos lecteurs, nous en sommes sûr, gardent dans leur souvenir et dans leur prière cet homme qui sut, devant la mort comme devant la vie, trouver spontanément une attitude de foi et de simplicité confiante.

J.-Y. Jolif

Initiation aux problèmes d'Outre-Mer (Coll. Savoir pour agir), Lyon, Chronique Sociale de France, 1959, 368 p., 10,10 NF.

Si l'on s'attache à une observation des problèmes politiques et économiques du monde actuel, on constate que tous, à très peu près, découlent plus ou moins directement de la décolonisation — trop souvent mal ou insuffisamment préparée — et du sous-développement de ce que nous, Français, appelons en gros les « pays d'Outre-Mer ».

La nécessité d'une initiation pour tous ceux qui se sentent une responsabilité face à ces problèmes se faisait cruellement sentir, d'autant qu'aucune étude générale n'existait jusqu'alors sur ces ques-

tions. C'est à quoi l'équipe de la Chronique Sociale a essayé de répondre.

Le premier travail consistait à dégager d'une véritable jungle de textes, de documents, d'études partielles, de « justifications » politiques, économiques... les grandes lignes de cette étude.

L'équipe de la Chronique Sociale s'y est employée en analysant le phénomène de la colonisation sous l'angle de son déroulement dans l'histoire, d'une part, et d'autre part, sous l'angle sociologique. Cette « Sociologie de la Colonisation » nous a paru spécialement intéressante parce qu'elle éclaire d'un jour original nombre de situations de fait ou de droit.

Cette première analyse, même rapide, permet un bilan dont le sérieux est manifeste et qui conduit, en rendant compte des études qui l'ont précédé, à porter un jugement nuancé sur la colonisation : « Sans que l'on puisse condamner ni exalter globalement et absolument la colonisation... il faut, pour en juger, replacer les phénomènes coloniaux dans leur contexte historique (et donc temporaire)... et les examiner dans l'état actuel des services qu'ils rendent aux colonisés ».

Il s'ensuit presque naturellement une ouverture vers un « Au-delà de la colonisation » dont l'étude nous est d'autant plus sensible qu'elle est précédée de réflexions plus particulières sur la colonisation française.

Avec la recherche de cet au-delà de la colonisation, nous atteignons au cœur même des problèmes de l'Outre-Mer. En dépassant les secousses présentes (dues à l'évolution accélérée du processus de décolonisation, ou plus exactement de « transcolonisation ») plusieurs facteurs permettent de prévoir les moyens d'accéder vers cet « au-delà ». Le meilleur, en même temps que le plus difficile, serait l'accession progressive à une authentique indépendance. Tout réside dans les étapes et les démarches qu'impliquerait cette évolution dirigée. (Il est intéressant, à ce sujet, de voir l'éclairage qu'apporte la doctrine de l'Eglise).

Une étude plus précise des phénomènes coloniaux français est alors entreprise sur cette base, reprenant en gros le même processus d'analyse historique et institutionnelle de l'Empire français africain d'abord, puis, à l'issue de la longue crise consécutive à la seconde guerre mondiale, de la jeune Communauté. Cette étude débouchant de façon tout à fait actuelle introduit d'elle-même et directement le problème angoissant du sous-développement dont l'étude est faite rapidement mais très sérieusement. Il faut enfin citer l'importance d'une annexe groupant de nombreux documents tant législatifs qu'économiques, politiques et constitutionnels.

Au total, ce livre est une très bonne étude pour... non initiés. En effet, comme le rappelle l'équipe qui l'a rédigée, « il ne s'agit

pas d'une œuvre scientifique ni même originale », mais d'un travail clair, précis et simple, destiné « au grand public et surtout au public jeune et militant ». D'autre part l'importance de l'objet appelait à une grande concision qui ne doit pas faire illusion sur l'intérêt positif et réel de l'ouvrage.

A ces divers titres, nous pensons que ce livre mérite un succès comparable à ceux des précédentes *Initiations* (économique et sociale, civique) parues dans cette collection, et qu'il répond parfaitement au besoin qu'il voulait combler.

F. N.

Communisme et Missions, Rapports et comptes-rendus de la XXVII[e] Semaine de Missiologie de Louvain (Museum Lessianum), Paris, Desclée De Brouwer, 1958, 192 p.

Il est fort instructif de reprendre ce volume en 1961... Nombre de pays de mission ont été, durant ces quatre dernières années, l'objet des bouleversements politiques et économiques que l'on sait, et, en Afrique, en Asie comme en Amérique du Sud (les trois continents « observés » en 1957 à Louvain), l'Eglise s'est trouvée affrontée tant à la pensée marxiste qu'au mouvement communiste.

Ce volume n'est pas autre chose que la somme des exposés de cette « Semaine », on n'a donc pas à en attendre une étude exhaustive sur les rapports entre le communisme et l'Eglise, non plus qu'une sorte de pronostic qu'il suffirait aujourd'hui de vérifier pour juger de la valeur de ces journées d'étude.

La première qualité de cet ensemble reste la recherche d'une vue objective des choses, sans crispation, mais plutôt dans une perspective constructive, éclairée par l'adage rappelé par le P. Masson (secrétaire) : « On ne détruit que ce que l'on remplace ».

Parmi les vingt-deux études ou rapports particuliers, il faut retenir spécialement l'excellente analyse, claire, nette, et précise de M. Ladrière (chargé de cours à l'Université de Louvain) sur « le Communisme comme pensée et comme mouvement ». L'hypothèse qu'il propose en fin d'analyse, et que nous avons déjà entendu formuler, rejoint, semble-t-il, un autre problème plus vaste, à savoir l'établissement de liens positifs et vrais entre une mentalité scientifique « dont la vérité serait la technique » — pour reprendre une définition de M. Ladrière sur le mouvement communiste — et l'humanisme instauré par le Christianisme.

Si le P. Bigo s'est attaché à l'étude des divergences idéologiques entre le « Communisme comme pensée » et le Christianisme, certains diagnostics, d'autre part, mettent parfaitement en lumière, surtout en Afrique, l'importance d'une force d'attraction, centripète, vers un Communisme qui apparaît avant tout comme l'instrument le plus

efficace de libération nationale (ex. le Cameroun, le Congo... mais aussi le Viet-Nam) et de développement économique et social (ex. le Pakistan, l'Afrique du Sud...).

F. N.

Mgr Guerry, *L'Eglise et la communauté des peuples*, Paris, Bonne Presse, 1958, 352 p.

Dans cet ouvrage, qui complète *La doctrine sociale de l'Eglise*, l'archevêque de Cambrai expose l'enseignement de Pie XII sur les relations internationales. Certains ont regretté que Pie XII fît, dans ses discours et ses messages au monde, une place trop grande, à leur gré, au droit naturel national et international ; c'est oublier que la charité évangélique requiert, pour être vécue réellement, des médiations concrètes ; c'est oublier aussi combien grave en bien des cas est l'inattention des chrétiens aux problèmes de morale internationale ; on ne peut qu'être frappé, en lisant l'ouvrage de Mgr Guerry, de l'importance primordiale de la doctrine qu'il nous propose.

La matière est distribuée en six chapitres : le fondement de la communauté des peuples ; l'ordre public international, garant des valeurs absolues dans la vie des peuples ; les droits et les devoirs des peuples ; les obstacles à la communauté des peuples ; la guerre, bouleversement du dessein de Dieu ; les rapports entre l'Eglise et la communauté des peuples. L'essentiel de chaque chapitre est puisé à la pensée de Pie XII ; mais celle-ci est replacée dans la tradition théologique et éclairée par l'enseignement des pontifes précédents ; sa nouveauté n'en apparaît que mieux, — une nouveauté qui ne tient pas tant à son contenu essentiel qu'à ses explications et ses insistances. A l'heure où le sens de la communauté des peuples subit tant d'assauts, il faut souhaiter que cette doctrine trouve un écho et engendre les attitudes et les actions qui s'imposent.

J.-Y. Jolif

Antoine Wenger, a. a., *La Russie de Khrouchtchev* (Coll. Le poids du jour), Paris, Ed. du Centurion, 1960, 128 p., 4,80 NF.

Le P. Wenger, rédacteur en chef de *La Croix*, est un des meilleurs connaisseurs de la réalité russe. Dans ce petit livre il dessine d'abord les lignes de force de la personnalité et de la politique de Khrouchtchev ; puis, dans une deuxième partie, il traite des problèmes idéologiques de l'Union soviétique en insistant à juste titre sur la recrudescence depuis 1958 de la lutte anti-religieuse. En appendice l'auteur a réuni quelques documents, en particulier la traduction d'articles récents de la presse ou des revues soviétiques.

René Beaupère

Hans A. DE BOER, *Chemins d'Est et d'Ouest* (Coll. Espérances et conflits de ce temps), Genève, Labor et Fides, 1961, 286 p.

Poursuivant ses pérégrinations à travers le monde, Hans de Boer nous offre cette fois un carnet de voyages derrière le rideau de fer. Comme son précédent livre, *Aux carrefours du monde* (cf. *L. et V.* n° 36, p. 142) cet ouvrage retient l'attention par l'ouverture d'esprit et la générosité de cœur de son auteur. Néanmoins luthérien, Hans de Boer formule ici ou là des affirmations contestables sur le Vatican. Et, d'une façon plus générale, certaines de ses prises de position sont assez simplistes.

René BEAUPÈRE

Cahiers de l'Institut de Science économique appliquée; Série M : *Recherches et dialogues philosophiques et économiques,* I.S.E.A., 35, boulevard des Capucines, Paris-2me.

L'Institut de Science économique appliquée dirigé par M. François Perroux, publie de nombreuses séries de cahiers qui étudient les divers secteurs de l'Economie. Nous signalons spécialement à l'attention de nos lecteurs la Série M, qui, sous la direction de M. Jean Lacroix, se propose d'instaurer un dialogue entre les philosophes et les économistes et spécialistes des sciences humaines. Un tel effort, qui vise à préparer non seulement la coexistence, mais encore la compréhension mutuelle là où règne malheureusement, la plupart du temps, une sereine ignorance réciproque, mérite d'être suivi avec attention et sympathie. Les neuf cahiers déjà parus montrent qu'on n'en reste pas au plan des bonnes intentions : cet ensemble fournit un matériel de première valeur, qui permet, à tous ceux qui veulent bien en prendre la peine, de donner à leur réflexion un contenu réel. On aura un bon exemple des résultats obtenus, en lisant le Cahier n° 9, consacré au Progrès : ce thème, que les « philosophes purs » traitent trop souvent en termes singulièrement abstraits, retrouve ici une signification renouvelée, qui éclaire crûment ce que nous vivons sans le bien comprendre.

J.-Y. JOLIF

III. ŒCUMÉNISME. LE CONCILE

Gregory BAUM, o. s. a., *L'unité chrétienne d'après la doctrine des papes de Léon XIII à Pie XII* (Coll. Unam Sanctam 35), Paris, Ed. du Cerf, 1961, 252 p., 12,60 NF.

Lumière et Vie a présenté naguère (n° 39, p. 96) l'édition originale anglaise de ce volume. Nous ne pouvons que redire ici tout le bien que nous pensons de cette thèse de l'Université de Fribourg (Suisse). Le P. Baum a analysé de façon précise et nuancée la doc-

trine des papes récents sur l'unité de l'Eglise, les chrétiens dissidents, les Eglises dissidentes, les fondements et l'exercice de l'œcuménisme catholique. Se limiter strictement aux documents pontificaux, comme le fait l'auteur, ce n'est pas présenter toute la réflexion de l'Eglise catholique sur l'œcuménisme, même si c'est en donner un élément fondamental. Il convient donc de compléter cet ouvrage par d'autres lectures, en particulier par celle des théologiens spécialistes des questions d'unité. Mais dans les limites qu'il s'est tracées, le P. Baum a écrit un livre remarquable. Nous souhaitions naguère quelques précisions de plus à propos de la prière pour l'Unité : un léger remaniement dans les toutes dernières pages nous donne satisfaction. A part cette brève modification et deux ou trois notes additionnelles la traduction française — qui est l'œuvre de Dom André Renard — suit fidèlement le texte anglais.

René BEAUPÈRE

Louis BOUYER, *Parole, Eglise et sacrements dans le protestantisme et le catholicisme* (Coll. Présence chrétienne), Paris, Desclée De Brouwer, 1961, 100 p., 3,60 NF.

Développant sur trois points particulièrement importants les principes que le P. Bouyer avait exposés naguère dans son grand travail *Du protestantisme à l'Eglise,* ce petit livre, qui est d'une lecture facile, rendra service aux catholiques soucieux de mieux comprendre les différences qui séparent le protestantisme du catholicisme. L'auteur ne se contente pas d'exposer la pensée protestante en regard de la position catholique, il termine aussi chacun de ses trois chapitres par une invitation pour les catholiques à l'examen de conscience et au renouveau sur le triple plan théologique, catéchétique et pratique.

René BEAUPÈRE

Maurice VILLAIN, *Introduction à l'œcuménisme* (Coll. Eglise vivante), Tournai-Paris, Casterman, 3me éd., 1961, 328 p., 12 NF.

Voici déjà la troisième édition — « revue et augmentée » — de ce beau livre. Une soixantaine de pages supplémentaires permettent au P. Villain, d'une part, de mettre à jour certains de ses chapitres historiques, d'autre part, de tenir compte des remarques fraternelles faites à la première édition de son ouvrage (cf. *L. et V.*, n° 40, p. 132). L'auteur a développé quelque peu les pages consacrées à l'approche spirituelle de l'Orthodoxie comme celles qui traitent de l'œcuménisme spirituel. Il a accentué la relation entre « œcuménisme spirituel » et « œcuménisme technique ». Il a ajouté un chapitre plus développé sur l'œuvre de précurseurs tels que M. Portal et Dom Lambert Beauduin. Il termine par une annexe sur le Concile œcumé-

nique annoncé par S. S. Jean XXIII. De plus, bien des passages ont été remaniés et améliorés par correction, addition ou suppression. Ce travail de perfectionnement pourrait peut-être se poursuivre encore ici ou là, mais telle qu'elle se présente aujourd'hui cette belle *Introduction à l'œcuménisme* constitue un instrument de travail encore plus précieux qu'auparavant. Nous le recommandons très vivement à tous ceux que préoccupe sérieusement la réunion des disciples du Christ. Ils trouveront dans cet ouvrage le rappel des grandes étapes du mouvement œcuménique, des pistes spirituelles par où « approcher » nos frères séparés (protestants, anglicans, orthodoxes), de belles pages sur la prière, l'émulation spirituelle, le monastère invisible, enfin une documentation sur ce qui se fait « techniquement » dans le monde catholique en faveur de la réunion, avec les lignes de recherche d'une méthode de théologie œcuménique.

René BEAUPÈRE

Le Christ et les Eglises (Coll. Chrétienté nouvelle), Paris, Ed. universitaires, 1961, 280 p., 12 NF.

L'éditeur présente ce livre comme « une synthèse (...) de l'histoire et de la théologie, de Rome et des autres confessions ». Disons plus modestement que, dans cet ouvrage collectif, on trouvera, après une introduction sur « les renouveaux de l'Eglise et l'œcuménisme » rédigée par le P. M. Villain, quatre parties consacrées respectivement à l'Orient chrétien, à la Réforme, à l'Anglicanisme et aux Eglises libres, au mouvement œcuménique. Les chapitres sont de valeur fort inégale. On nous excusera de ne pouvoir les citer tous. Nous noterons seulement ceux qui nous ont le plus frappé. Nous avons spécialement apprécié la synthèse de Dom Rousseau sur « Orient et Occident dans la perspective de la désunion des chrétiens » ; les contributions du P. Dejaifve et de Dom Egenter sur la théologie et la spiritualité de l'Orient nous ont également paru suggestives ; le chapitre de Ruth Slade sur les Eglises libres d'Angleterre apprendra certainement beaucoup de choses aux lecteurs français, tandis que les notations historiques de R. Aubert et humoristiques de John W. Saatman les aideront à saisir moins mal les mystères de l'Anglicanisme ; le professeur Halkin a rédigé sur Luther quelques pages excellentes dont on peut seulement regretter la brièveté. Le chapitre sur le protestantisme français — qui s'inspire pourtant étroitement de deux articles et d'un livre publiés ces dernières années — est malheureusement rempli d'inexactitudes : il y est question, entre autres, d'un Edit de Tolérance en 1687 (deux ans après la Révocation de l'Edit de Nantes ! — En réalité il date évidemment de 1787), d'un Synode national de l'Eglise Réformée de France tenu à Londres en 1659 et d'un autre réuni en 1852 (ni l'un ni l'autre n'ont existé : celui

de 1659 eut lieu à Loudun et le suivant ne s'est déroulé qu'en 1872) ; l'auteur parle en un autre endroit d'une Eglise méthodiste française en 1689 (ce qui est un peu précoce ! — Il faut lire sans doute 1869), etc. Par ailleurs les références sont approximatives et certaines phrases, qui sont pourtant des citations sans guillemets, sont rendues incompréhensibles par des substitutions de mots (par exemple, p. 127 en haut). Des erreurs du même genre, quoique moins nombreuses, parsèment la contribution sur « l'Eglise catholique et l'œcuménisme ». Les épreuves de ces pages n'auraient-elles été relues par personne ? C'est bien dommage !

René BEAUPÈRE

François BIOT, o. p., *Communautés protestantes* (Coll. Omnes gentes), Paris, Ed. Fleurus, 1961, 240 p., 7,75 NF.

Ce livre offre d'abord une documentation sur les principales communautés protestantes d'aujourd'hui : celles dont la grande presse parle beaucoup, comme Taizé, et celles dont on sait peu de choses (Grandchamp, Pomeyrol, Darmstadt). Mais il offre plus que cela : dans une première partie, le P. Biot rappelle la position des Réformateurs sur la vie religieuse et monastique ; elle est finalement moins radicalement négative qu'on ne le croit couramment. Et l'auteur termine son ouvrage par des réflexions sur la justification des communautés aux yeux mêmes de la théologie protestante d'aujourd'hui. Ce n'est pas la partie la moins intéressante de cet ouvrage d'un spécialiste dont l'actualité n'a pas besoin d'être soulignée.

René BEAUPÈRE

Frank S. MEAD, *Handbook of Denominations in the United States*, New-York, Abingdon Press, 1961, 272 p., 2, 95 doll.

Nouvelle édition revue et corrigée d'un manuel utile qui fournit des renseignements sur l'histoire, la doctrine, l'organisation et l'état actuel de tous les groupes religieux (non seulement le Protestantisme, mais aussi l'Orthodoxie, le Catholicisme et le Judaïsme) existant aux Etats-Unis.

René BEAUPÈRE

Martin LUTHER, *Œuvres*, t. IX, Genève, Labor et Fides, 1961, 372 p.

Dans l'édition des *Œuvres choisies* de Luther publiées sous les auspices de l'Alliance nationale des Eglises luthériennes de France et de la revue *Positions luthériennes*, les tomes IX et X sont consacrés à la prédication. Le premier de ces deux volumes vient de paraître : il donne la traduction d'une trentaine de sermons de circonstances s'éta-

geant de 1519 au 15 février 1546, trois jours avant la mort du Réformateur. Certains d'entre ces textes sont d'ailleurs moins des prédications prononcées que de petits traités : sur le vénérable sacrement du corps du Christ et sur les confréries, sur le devoir d'envoyer les enfants à l'école... Page 199, il ne s'agit pas du prince électeur Frédéric le Sage, mort depuis cinq ans, mais de son frère et successeur le duc Jean de Saxe.

René BEAUPÈRE

Wilhelm NIESEL, *Calvin-Bibliographie 1901-1959*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1961, 120 p., 7,20 DM.

Le professeur Niesel a collectionné avec grand soin plus de 1500 titres d'ouvrages et d'articles concernant les différents aspects de la personnalité et de l'œuvre de Calvin. Les éditions des écrits du Réformateur sont également signalées. La bibliographie donnée au tome 59 des *Calvini Opera* dans le *Corpus Reformatorum* s'arrêtait en 1900. Le présent volume est destiné à la poursuivre.

Malgré quelques oublis inévitables dans ce genre d'ouvrage (nous n'avons pas trouvé mention, par exemple, de l'intéressant travail de Michel Réveillaud sur l'autorité de la tradition chez Calvin, paru en 1958 dans *La Revue Réformée*), ce volume est indispensable à tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, s'intéressent à Jean Calvin.

René BEAUPÈRE

André BIÉLER, *L'humanisme social de Calvin* (Coll. Croire, penser, espérer), Genève, Labor et Fides, 1961, 112 p.

Nous avons présenté naguère longuement (*L. et V.*, n° 42, p. 80-89) l'importante étude du pasteur André Biéler sur *La pensée économique et sociale de Calvin*. Une plaquette — c'est un tiré à part de la revue *Les cahiers protestants* — met à la portée d'un large public les thèses essentielles de ce volumineux travail. Le premier chapitre présente un Calvin humaniste ; le second et le troisième exposent sa doctrine concernant l'argent, la propriété, le travail, le salaire, le commerce, la banque ; le dernier chapitre enfin permet à A. Biéler de faire le point sur le calvinisme et notre temps.

Dans la préface qu'il a donnée à ce petit livre, le Docteur Visser't Hooft a raison de remarquer que beaucoup de lecteurs seront étonnés de rencontrer un Calvin — humaniste, socialiste personnaliste, défenseur de l'égalité — assez différent d'un certain portrait « classique ». Pour le secrétaire général du Conseil œcuménique, la raison de cette équivoque est simple : on a trop souvent interprété Calvin à travers la « tradition » calviniste qui a fait, en réalité, un choix dans l'héritage du Réformateur.

René BEAUPÈRE

Walter RAUSCHENBUSCH, *A Theology for the Social Gospel*, New-York, Abingdon Press, s. d., 286 p., 1,75 doll.

Voici la réédition de l'ouvrage « classique » dans lequel W. Rauschenbusch (1861-1918) faisait, un an avant sa mort, une synthèse de son « Evangile social ». On appréciera l'effort de ce théologien pour adapter à l'Amérique du début du XXe siècle le message protestant. On restera cependant assez inquiet devant une sorte de confusion entre l'Evangile du Christ et les sciences économiques et sociales.

René BEAUPÈRE

Raymond VEILLET, *Les Etats Généraux de l'Eglise. Le concile œcuménique*, Paris, Ed. Fleurus, 1961, 240 p., 7,50 NF.

Fernand HAYWARD, *Les conciles œcuméniques* (Bibliothèque Ecclesia 64), Paris, A. Fayard, 1961, 220 p., 9 NF.

DANIEL-ROPS, *Vatican II. Le concile de Jean* XXIII (Coll. Le signe), Paris, A. Fayard, 1961, 184 p., 7,50 NF.

Georges HUBER, *Vers le concile*, Paris, Ed. Bonne Presse, 1961, 128 p., 4,80 NF.

Comme il est normal, les ouvrages traitant des conciles œcuméniques, et en particulier de Vatican II, se multiplient. En voici quatre. Les deux premiers sont peu engagés dans l'actualité. Celui de R. Veillet constitue une étude d'ensemble de l'institution conciliaire dans la vie de l'Eglise catholique. Il se termine par quelques pages sur les conceptions de l'Orthodoxie et du protestantisme. F. Hayward esquisse l'histoire des vingt assemblées œcuméniques. Daniel-Rops, de son côté, consacre bien une partie du volume qu'il vient de publier à une présentation générale du fait conciliaire, mais il s'efforce aussi de donner les « perspectives de Vatican II » : les notations d'ordre œcuménique sont parfois un peu courtes. Le quatrième ouvrage est tout à fait engagé dans l'actualité : on peut juger assez artificiel le style de ces « dialogues sous la colonnade de Saint-Pierre » entre un journaliste et un religieux : mais le fond de leur conversation est intéressant.

René BEAUPÈRE

Hans KUENG, *Concile et retour à l'unité* (Coll. Unam Sanctam 36), Paris, Ed. du Cerf, 1961, 186 p., 9,60 NF.

Ce livre, traduit de l'allemand par deux moines de Ligugé, Dom H.-M. Rochais et Dom J. Evrard, est l'œuvre d'un jeune théologien suisse, professeur à la faculté de théologie catholique de Tubingue, qui s'était déjà fait connaître, il y a quelques années, par une thèse passionnante sur la justification chez Karl Barth.

Dans ce nouvel ouvrage, il propose des réflexions solides et courageuses sur la rénovation de l'Eglise catholique, prélude indispensable à l'unité de tous les chrétiens. Faisant appel et à l'histoire et à la théologie, il établit d'abord la nécessité d'une constante réforme dans l'Eglise ; il en examine ensuite la méthode puis les réalisations historiques avant de proposer des applications valables pour aujourd'hui. Tous ceux qui mettent leur espoir dans le concile annoncé par S. S. Jean XXIII — c'est-à-dire au moins tous les chrétiens — devraient lire ce livre dynamique et tonique.

René BEAUPÈRE

Hans ASMUSSEN et Albert BRANDENBURG, *Wege zur Einheit* (Fromms Taschenbücher, Zeitnahes Christentum 1), Osnabrück, Verlag A. Fromm, 1960, 144 p., 3,80 DM.

Otto B. ROEGELE, *Was erwarten wir vom Konzil ? Gedanken eines Laien* (Fromms Taschenbücher, Zeitnahes Christentum 6), *Ibid.*, 1961, 128 p., 3,80 DM.

Albert BRANDENBURG, *Evangelische Christenheit vor dem Konzil* (Fromms Taschenbücher, Zeitnahes Christentum 11), *Ibid.*, 1961, 110 p., 2,80 DM.

Le premier volume est écrit par un théologien luthérien très soucieux du dialogue avec l'Eglise catholique et le Dr Brandenburg, un des meilleurs « œcuménistes » du catholicisme allemand. L'un après l'autre les deux auteurs indiquent les « chemins de l'Unité » ; ils rappellent quelques principes essentiels au travail unioniste et soulignent les dispositions intellectuelles et spirituelles dans lesquelles il convient de l'aborder. Bien que visant d'abord la situation allemande, ce petit « bréviaire de l'œcuménisme » pourra rendre grand service aux lecteurs français capables de le lire en sa langue originale.

Dans la même collection, un laïc catholique, le Dr Roegele, rédacteur en chef du *Rheinischer Merkur* et président de l'Association des publicistes catholiques allemands, dit ce qu'il attend du concile annoncé par S. S. Jean XXIII. Dans ce tableau aux vastes perspectives les orientations œcuméniques tiennent une place considérable mais non exclusive. L'auteur parle, en particulier, de la mariologie, du rôle de l'épiscopat, de l'appartenance à l'Eglise, des mariages mixtes, de la réforme de l'*Index*, etc. Il consacre un long chapitre à la « centralisation romaine » en face du monde qui se crée. Il se préoccupe de l'information du public sur le concile... L'ensemble de ce petit livre est très suggestif.

Enfin, un troisième ouvrage de la même collection présente rapidement la chrétienté évangélique allemande. Quelques rappels historiques permettent à l'auteur de mieux mettre en valeur les

courants - liturgiques, théologiques, ecclésiastiques, œcuméniques... - qui parcourent aujourd'hui le protestantisme allemand, à la veille du concile du Vatican. La très sympathique préface accordée par le professeur luthérien Peter Meinhold à ce livre est un signe de plus de l'audience qu'obtient son auteur, le Dr Albert Brandenburg.

René BEAUPÈRE

IV. THÉOLOGIE SPIRITUELLE

Bernard BRO, o. p., *Apprendre à prier,* Paris, Equipes Enseignantes, 1957, 64 p., 2 NF.

Romano GUARDINI, *Initiation à la prière,* Paris, Alsatia, 1951, 240 p.

A. HAMMAN, o.f.m., *La prière,* tome I : le Nouveau Testament, Paris, Tournai, Desclée et Cie, 1959, 484 p.

Comme son titre l'indique, l'opuscule du P. Bro n'entend pas enseigner une théologie de la prière, mais aider à faire l'apprentissage de la prière. Pourtant, il n'est que d'en suivre le plan pour voir que la théologie n'est pas absente de la perspective : les objections fondamentales soulevées à propos de l'utilité de la prière sont, dès ce départ, l'occasion de préciser que la prière est purifiante et qu'elle nous aide à prendre notre place exacte en face de Dieu et nos responsabilités dans son gouvernement.

Puisqu'il s'agit d'apprendre à prier, la méthode est essentielle : le P. Bro ne trace pas d'abord des schémas de prière, il manifeste des lois (prier comme un pauvre, sans se lasser, au nom de Jésus) et des écueils (manque de pauvreté, de préparation, de désintéressement). Enfin il indique les modèles de la prière : celle du Seigneur, celle de l'Eglise.

On ne peut que recommander à tous cet opuscule, et, s'il faut proposer quelque amélioration, on souhaite seulement qu'en une autre édition, l'auteur parle des attitudes corporelles de la prière et développe le commentaire un peu succinct qu'il donne du Pater.

Ouvrage plus touffu, l'*Initiation à la prière* de Guardini ne relève pas de la même méthode qu'*Apprendre à prier* et répond à d'autres besoins.

La structure de ce livre n'est pas très apparente. On constate qu'il traite constamment des conditions concrètes de la prière, de ses formes, de son contenu, alors même que l'auteur semble partir de la nature divine pour découvrir les lois de la prière. La manière de Guardini est en effet plus psychologique que directement théologique.

Mise à part la première partie sur la préparation et l'ordonnance de la prière, il semble que l'ouvrage parlera davantage à l'homme qui aura une certaine expérience. Il le fera réfléchir sur sa prière vécue. Alors se révélera la richesse foisonnante de ce livre. Certes, Guardini ne fait souvent que transmettre les données traditionnelles des auteurs spirituels, car l'expérience des croyants est finalement convergente. Mais il la reprend dans l'unité d'une expérience personnelle qu'on sent affleurer à toutes les pages. En cela il se révèle à son tour un maître qui transmet un savoir concret, presque immédiatement monnayable en actes, au point que la lecture du livre induit à prier et nourrit très bien la prière. Peut-on rêver succès de meilleur aloi ?

L'ouvrage du P. Hamman n'a pas la même portée que les précédents. C'est une volumineuse étude analytique des écrits néotestamentaires à propos de la prière. Il faut donc signaler dès l'abord que ce volume sera pratiquement inutilisable si l'on ne possède pas un embryon de culture exégétique.

L'auteur a voulu manifester que la prière est avant tout un acte où s'exprime la foi ; qu'elle ne peut donc être une activité où le chrétien se livre aux rêves de son imagination, fût-elle portée par une sensibilité religieuse. C'est là en effet un thème fondamental et qu'il est bon de rappeler tant l'éducation des chrétiens est lacuneuse sur ce point. Apprendre à prier, c'est apprendre à lier sa vie à la foi au Christ Sauveur ; il ne saurait y avoir d'éducation de la prière sans éducation de la foi.

Le P. Hamman n'a pas de peine à montrer qu'il en est ainsi dès l'Ancien Testament, dans le chapitre d'introduction qu'il consacre à la prière en Israël. Mais cela est vrai aussi de l'enseignement sur la prière que donnent les synoptiques, les Actes des Apôtres et les Epîtres Catholiques, saint Paul et saint Jean.

On peut se demander toutefois si l'ouvrage n'eût pas gagné à plus de rigueur. Outre que bien des notes, des introductions, voire même certains développements en soi intéressants, relèvent plus d'un manuel d'introduction ou d'études générales que d'un ouvrage sur la prière, telles analyses sont parfois floues et décevantes : rien ne s'en dégage de précis, malgré l'accumulation des précisions de détail. Ainsi, quand l'auteur étudie la prière dans l'Epître aux Hébreux, tout en signalant que le verbe « approcher » de Dieu a nettement un sens cultuel il n'en tire pas la conclusion que la vie chrétienne est conçue comme une marche vers le sanctuaire céleste et note que l'auteur est « timide » en matière de sacerdoce des fidèles. On peut s'étonner quelque peu de cette remarque : peut-être le mot n'y est-il pas : la réalité, en tout cas, y est.

Au total, malgré quelques pages de conclusion bien nouées, on regrettera que cet ouvrage, qui est une mine de renseignements utiles et pourra être à ce plan, d'un grand secours, ne fournisse pas une matière plus élaborée.

Claude BOURGIN

Dietrich BONHOEFFER, *Tentation* (Cahiers du renouveau 21), Genève, Labor et Fides, 1961, 62 p., 3,60 f. s.

Cette plaquette contient, dans une version française d'Emile Marion, une étude biblique que le théologien luthérien allemand Bonhoeffer, victime du nazisme, donna en 1937. Après avoir commenté brièvement la tentation d'Adam et celle du Christ, l'auteur donne quelques conseils spirituels aux chrétiens d'aujourd'hui pour surmonter les tentations charnelles et spirituelles.

René BEAUPÈRE

J.-P. SCHALLER, *Direction des âmes et médecine moderne*, Mulhouse, Salvator, 1959, 158 p., 6 NF.

M. l'abbé Schaller, qui a écrit deux ouvrages relatifs aux rapports des fonctions du prêtre et du médecin, a sans doute voulu condenser son expérience dans un livre facile d'accès. De fait le volume n'est pas énorme. Pourtant ce n'est pas faute de matière.

Faire prendre conscience aux lecteurs de l'importance de la vie affective, surtout infantile, afin de justifier le recours éventuel aux diverses techniques médicales, critiquer les prétentions d'une certaine médecine à édifier sur la base de ses obervations cliniques une nouvelle morale, manifester comment la psychothérapie peut expliquer, à son plan, certains comportements religieux, avertir médecins et prêtres des difficultés qu'ils rencontrent à s'emprunter mutuellement leurs vocabulaires sans une suffisante technicité, éclairer les rapports de la souffrance et de la grâce, suggérer les attitudes à prendre en face des obsédés et des aliénés, traiter de la liberté et de la morale de situation, c'est un programme bien vaste pour un livre de cent-soixante pages.

Aussi le lecteur reste-t-il quelque peu sur sa faim. Certes l'auteur ne néglige aucune occasion de rappeler et de justifier les principes. En quoi il n'a pas tort. Mais on aimerait que ces rappels, pourtant accompagnés d'exemples restent moins généraux. Pour aider efficacement le lecteur, il eût fallu des études plus approfondies.

Par ailleurs, il semble que l'auteur, tout en soulignant çà et là certaines déficiences cléricales relativement aux problèmes dont il traite, réserve un peu unilatéralement sa sévérité aux praticiens. Certes, « le spirituel juge de tout et n'est lui même jugé par

personne ». Mais il y a la manière. Si la pensée de l'auteur n'est pas en cause, le ton général de son ouvrage risque d'agacer. Ce n'est pas une bonne façon de convaincre.

Ces deux remarques n'entendent pas nier la valeur de ce livre ; il sera une excellante initiation, s'il prélude à la lecture d'ouvrages plus détaillés.

Claude BOURGIN

ORIGÈNE, *Esprit et feu.* Tome I : l'âme. Tome II : le Christ, Parole de Dieu. Textes choisis et présentés par Urs Von BALTHASAR. Traduction française par les Dominicaines d'Unterlinden. Paris, Ed. du Cerf, 1959, 167 p. et 1960, 268 p.

La traduction de l'anthologie de textes d'Origène choisis par Urs Von Balthasar sera utile à tout chrétien cultivé désireux d'entrer en contact avec le premier des grands penseurs chrétiens. Le premier volume contient une introduction de l'auteur, ramassant en une cinquantaine de pages une présentation globale de la pensée d'Origène destinée à justifier le choix des textes et leur classement en quatre parties : l'âme, la Parole, l'Esprit, Dieu. Les deux premières parties forment les deux volumes ici présentés.

Ceux qui imaginent un Origène plus philosophe et platonicien que chrétien seront surpris de rencontrer tout au contraire un homme pétri d'Ecriture et aimant profondément la personne du Christ. Mais n'ayant rien renié de l'apport vrai de la pensée antique, il la retrouve transfigurée dans le Christ, Parole de Dieu. Le temps mis à comprendre et à savourer ces textes qui ont eu tant d'influence sur la théologie et sur la spiritualité chrétiennes sera mieux occupé, même au milieu d'une vie de chrétien engagé, qu'à toute autre lecture, hormis celle dont Origène faisait sa nourriture, la Bible.

L.-M. ORRIEUX

Michel CARROUGES, *Le Père Jacques* (Coll. La vigne du Carmel), Paris, Ed. du Seuil, 1958, 326 p.

Ceux qui n'ont pu oublier les témoignages publiés en 1947 sur le Père Jacques par le Père Philippe de la Trinité dans la collection des « Etudes Carmélitaines » seront attirés par cette biographie. Le talent de Michel Carrouges parvient sans peine à faire revivre ce beau visage d'homme.

Entré au Carmel à 31 ans après six années d'enseignement au Havre, le Père Jacques se voit bientôt confier par ses supérieurs la fondation du Petit-Collège d'Avon, où il se révèle éducateur hardi, soucieux avant tout de former des hommes libres. Sa méthode à base de confiance et de douceur n'était possible qu'en raison de

son caractère fait de violence dominée : on pense à sa compatriote sainte Thérèse. Les pages consacrées à la vie au Petit-Collège ne sont pas les meilleures du livre : les simples témoignages recueillis sur ce chapitre par le Père Philippe étaient plus parlants.

C'est la déportation qui manifestera pleinement le Père Jacques: arrêté le 15 janvier 1944 pour avoir caché des enfants juifs, il trouvera dans le terrible cheminement des camps, Neue-Breme, Mauthausen, Güsen, sa « montée du Carmel ». Pour avoir pu rester un homme et un prêtre dans cet univers consacré à l'avilissement, il fallait qu'un long effort préalable l'ait conduit à ce niveau d'amour où contemplation et action ne font plus qu'un dans l'offrande totale de la croix. « Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime ».

L.-M. ORRIEUX

A.-J. FESTUGIÈRE, o. p., *Les Moines d'Orient, I. Culture ou sainteté. Introduction au monachisme oriental; II. Les moines de la région de Constantinople,* Paris, Ed. du Cerf, 1961, 96 et 176 p., 9 et 18 NF.

Le P. Festugière entreprend la traduction de quelques vies grecques de moines d'Orient. D'ores et déjà il nous donne, pour la région de Constantinople, la vie d'Hypatios (366-446), moine d'origine phrygienne, restaurateur du célèbre monastère de Rufinianes, à quelques kilomètres de Chalcédoine. Sa vie fut écrite, immédiatement après sa mort, par le moine Callinicus. Par contre, nous ne connaissons pas le nom du moine qui écrivit la vie de Daniel le stylite (409-493), cet émule de Siméon l'ancien qui avait dressé sa colonne à Anaplous, sur la rive européenne du Bosphore. Le P. Festugière nous offre également la traduction de ce texte.

Le tome troisième de l'ouvrage comprendra, en trois fascicules, les vies des moines palestiniens (Euthyme, Sabas, etc.) composées par Cyrille de Scythopolis. Le quatrième contiendra le *Récit sur les moines d'Egypte* et la première *Vie* grecque de saint Pachôme.

Dans le premier tome, l'auteur décrit le milieu intellectuel, la manière de vivre de ces moines : il insiste sur leur démonologie, leur ascèse et, en particulier, leurs jeûnes et leur horreur de la culture. Culture ou sainteté ? tel est le sous-titre de l'ouvrage. Pour être saint est-il vraiment nécessaire d'être ignare comme le professaient la plupart de ces moines ? Le P. Festugière ne craint pas de s'opposer vigoureusement à pareille conception et son dernier mot, après un brillant plaidoyer en faveur de la vie intellectuelle des moines, est : culture *et* sainteté.

René BEAUPÈRE

V. LIVRES REÇUS

François AMIOT, p. s. s., *365 méditations sur les Evangiles et Saint Paul,* T. III et IV, Paris, Aubier, 1961, 282 et 274 p.

AUDOLLENT et CHARRAT, *Manuel d'instruction religieuse,* Paris, Ed. de l'Ecole, 1961, 418 p., 7 NF.

AUDOLLENT et CHARRAT, *Histoire de l'Eglise,* Paris, Ed. de l'Ecole, 1961, 321 p., 2,20 NF.

Gaétan BERNOVILLE, *Les sœurs de Saint-Joseph de Tarbes,* Paris, Grasset, 1961, 336 p., 12 NF.

P.-E. BRETON, *Vital Grandin. La merveilleuse aventure de l'Evêque des Prairies et du Grand Nord* (Bibl. Ecclesia), Paris, A. Fayard, 1960, 368 p., 12 NF.

Roland CLUNY, *La légende dorée de Martin des Gaules* (Bibl. Ecclesia), Paris, A. Fayard, 1961, 160 p., 8,50 NF.

Abbé Gaston COURTOIS, *L'heure de Jésus,* Paris, Fleurus, 1961, 208 p.

André DEROO, *L'homme à la jambe coupée, ou le plus étonnant miracle de Notre-Dame del Pilar* (Bibl. Ecclesia), Paris, A. Fayard, 1960, 220 p., 10 NF.

J. DHEILLY, *Les Grands Personnages de la Bible,* Paris, Ed. de l'Ecole, 1961, 61 p., 2,80 NF.

Beato Contardo FERRINI, *Pensieri e pregiere,* Milan, Vita e pensiero, 1960, 350 p.

Gerald HEGO, o. f. m., *Francesco,* Paris, Ed. franciscaines, 1960, 128 p., 10 NF.

Abbé HUVELIN, *Venez et croyez,* Paris, Fleurus, 1961, 256 p., 9,10 NF.

E. JARRY, *Le Moyen-Age et le début des temps modernes,* Paris, Ed. de l'Ecole, 1961, 421 p., 9,80 NF.

Dom Bernard MARÉCHAUX, *N.-D. de la Sainte espérance, convertissez-nous,* 1961, 64 p., 1,50 NF.

P. Marie-Abdon de RIVESALTES, *Richesses inexploitées, lectures sur la Messe,* Blois, Ed. N.-D. de la Trinité, 1961, 292 p.

Henri SANSON, *Pratique des sacrements,* Le Puy, X. Mappus, 1960, 216 p., 7,95 NF.

Honoré SARDA, *Notre pain quotidien,* Paris, Ed. ouvrières, 1961, 184 p., 4,50 NF.

Louis WALLACE, *Ben-Hur,* Paris, Lethielleux, 1960, 128 p., 3,75 NF.

La Biblioteca e le riviste del centro di documentazione, Bologne, 1961, 60 p.

La main dans la main, Paris, Céfag, 48 p., 2,50 NF.

Retraite avec Dom Delatte, Paris, Mame, 1961, 96 p., 5,95 NF.

Le Gérant : J.-Y. JOLIF
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 3me trimestre 1961